Tradiciones y conflictos

Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica

Pilar Gonzalbo Aizpuru
Mílada Bazant
Coordinadoras

El Colegio de México
El Colegio Mexiquense

TRADICIONES Y CONFLICTOS

Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

TRADICIONES Y CONFLICTOS

HISTORIAS DE LA VIDA COTIDIANA EN MÉXICO E HISPANOAMÉRICA

Coordinadoras
Pilar Gonzalbo Aizpuru
Mílada Bazant

EL COLEGIO DE MÉXICO
EL COLEGIO MEXIQUENSE

918
T7636

Tradiciones y conflictos : historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica / coordinadoras Pilar Gonzalbo Aizpuru ; Mílada Bazant. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos ; Zinacantepec, Estado de México, México : El Colegio Mexiquense, 2007.
413 p. ; 22 cm.

ISBN 968-12-1240-1

1. América Latina -- Vida social y costumbres -- Siglo XIX. 2. América Latina -- Historia -- Siglo XIX. 3. América Latina -- Condiciones sociales -- Siglo XIX. I. Gonzalbo Aizpuru, Pilar, coord. II. Bazant, Mílada, coord.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/ Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.

The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/

Primera edición, 2007

D.R. © El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

D.R. © El Colegio Mexiquense, A. C.
Ex-Hacienda Santa Cruz de los Patos
51350 Zinacantepec, México

ISBN 968-12-1240-1

Impreso en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

LAS MANIFESTACIONES VIOLENTAS EN LOS CONFLICTOS SOCIALES

Al ritmo de la *tain-tain*. El drama cotidiano en el mundo guaraní, *Martín Morales* 29
- Las penurias de un capitán de dragones 30
- El Libro de Órdenes 34
- La Misa y la mesa 37
- De la primitiva desnudez a los calzones de seda 43
- La disciplina religiosa 48
- El régimen de los castigos 54
- La militarización de la vida 57
- Reflexiones conclusivas 60
- Apéndice I 62
- Apéndice II 64
- Apéndice III 65
- Apéndice IV 66
- Siglas y referencias 69
- Bibliografía 69

La efímera utopía de los esclavos de Nueva Granada. El caso del palenque de Cartago, *Pablo Rodríguez* 73
- La aventura de la huida 76
- Las razones de la fuga 79
- Cimarrones devotos 84
- Un mundo jamás imaginado 86
- El castigo 87
- Conclusión 90
- Bibliografía 91

La vida en las cárceles de Querétaro en el siglo XIX, *Juan Ricardo Jiménez Gómez* 93
- Introducción 93
- La cárcel 99

La vida en la cárcel 107
El gobierno interior de las prisiones 126
Las preocupaciones de los presos 131
Conclusiones 133
Anexo 1 133
Anexo 2 134
Anexo 3 137
Anexo 4 139
Siglas y referencias 140
Hemerografía 140
Bibliografía 141

LAS CRISIS ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO

El espacio compartido. Relaciones familiares en el hogar indígena, Valle de Toluca, siglo XVIII, *Caterina Pizzigoni* 145
El espacio del hogar 146
Posesión y transmisión de la vivienda 148
El espacio compartido más allá de la habitación 150
El uso del espacio compartido: el ejemplo del cultivo de magueyes 152
Los sufrimientos del espacio compartido 155
En forma de reflexión 158
Siglas y referencias 159
Bibliografía 160

Violencias y miedos familiares en los Andes coloniales, *Bernard Lavallé* 161
Crónicas de la violencia cotidiana 163
El problema de la *patria potestas* 166
Miedo reverencial *vs.* justo miedo 172
Siglas y referencias 176
Bibliografía 177

Amar a Dios en tierra de indios. La vida cotidiana de los párrocos de san Andrés (Larráinzar), Chiapas, 1777-1914, *Juan Pedro Viqueira* 179
Introducción 179
El fracaso de la renovación ilustrada (1777-1824) 187
Una Iglesia cada día más anémica (1824-1867) 190
La "guerra de castas" (1867-1871) 194
Las renovaciones inexistentes (1871-1914) 196
La Iglesia hace mutis (1914-1962) 201
Conclusiones 202
Siglas y referencias 203

Documentos citados 203
Bibliografía 207

Rituales y penurias: el mundo de la mujer indígena en los Altos de Chiapas (1940-1950), *Cecilia Greaves L.* 211
Introducción 211
Juego de apariencias 213
Las reglas del cortejo 215
La mirada festiva 218
La vida conyugal 220
La separación 222
Bibliografía 227

LOS RECURSOS DE ADAPTACIÓN

Viudas en la sociedad novohispana del siglo XVIII. Modelos y realidades, *Pilar Gonzalbo Aizpuru* 231
La viuda ejemplar 235
Las viudas en el mundo urbano 240
Las formas de convivencia 244
Las viudas en la administración y en los negocios 247
Estrategias de la opulencia 251
La "sombra" de un compañero 254
Reflexión final: Las viudas y la sociedad 256
Apéndice 257
Siglas y referencias 260
Bibliografía 260

Pesares y placeres de Carlos María de Bustamante, *Anne Staples* 263
El valor del diario 263
Los años formativos 269
Su filosofía de la vida 270
El crítico acerbo 272
Climas y ánimos 275
La mirada política 281
La denuncia de abusos 283
El observador de la vida cotidiana 284
Los entretenimientos 288
Un invaluable testigo ocular 289
Bibliografía 289

Entre la hospitalidad y la seducción. La sociedad chilena y los viajeros ilustrados, *Rafael Sagredo Baeza* 291
Presentación 291

La hospitalidad, compensación colectiva 296
La seducción, íntimo placer 299
Precariedad, hospitalidad y seducción 311
Bibliografía 315

LAS NUEVAS MINORÍAS

Crónica de un baile clandestino, *Mílada Bazant* 319
La imaginación vuela 320
El destino del 42 330
Análisis de los hechos: *¿A dónde vamos a parar?* 332
La aristocracia de Sodoma al servicio nacional 334
Una enfermedad congénita: la homosexualidad 339
Epílogo y conclusiones 343
Siglas y referencias 345

Gozos imaginados, sufrimientos reales.
La vida cotidiana en la revista *CROM* (1925-1930), *Engracia Loyo* 349
Una era de prosperidad 350
CROM, órgano de la CROM 355
Gozos imaginados 356
Para las damas 361
Para caballeros 368
Para los ratos de ocio 369
Un atisbo de realidad 371
Penurias reales 373
En el campo 378
Un tibio cambio 380
El balance 381
Bibliografía 382

"Bendita sea tu pureza": relaciones amorosas de los jóvenes católicos en México (1940-1960),
Valentina Torres Septién 385
Características generales del grupo estudiado 387
El noviazgo como preparación para el matrimonio 390
Como estrategia de resistencia social 395
La mujer, bastión del modelo de noviazgo católico 398
La sexualidad: una relación pospuesta 403
El matrimonio: único fin 410
Siglas y referencias 412
Bibliografía 412
Hemerografía 413

INTRODUCCIÓN

Nadie es ajeno al momento y a las circunstancias en que le ha tocado vivir. Los hombres prominentes, el político, el artista, el militar o el científico pueden sentir que viven en un espacio superior o diferente del resto de los individuos, pero en todo caso ellos, como los demás, dependen de un ámbito cultural, de un espacio material y de unas creencias colectivas, que determinan su actividad y la aceptación o rechazo de sus contemporáneos. Ese entorno está constituido por la vida diaria y es por eso que el estudio de lo cotidiano permite explicar comportamientos y actitudes que son representativos de la correspondiente coyuntura histórica.

El estudio de la vida cotidiana, que abarca todos los aspectos del ámbito vital, puede y debe rescatar anécdotas, identificar personajes y describir circunstancias, pero su valor depende de la interpretación que se les pueda dar como instancias representativas de un modo de vida, tanto en los casos de sumisa adaptación a las normas como en los de manifiesta rebeldía. Adaptación y rebeldía son también respuestas propiciadas por sentimientos y prejuicios que sólo se generan y se expresan dentro de un marco cultural. Este marco es apreciable en las actitudes de aprobación o de rechazo manifestadas por la sociedad y que, de forma explícita o implícita, muestran ideas y valores comúnmente reconocidos.

Desde esta perspectiva, las situaciones familiares de represión, de miedo o de violencia, pueden interpretarse como reflejo de tensiones de mayor alcance. Y no hay duda de que las relaciones entre los géneros, como los conflictos entre generaciones, son indicadores de las características de una sociedad. Las variaciones en el grado de respeto a la autoridad del varón en el hogar o los antagonismos familiares por la búsqueda de una mayor independencia de los jóvenes, son expresión de cambios sociales con la inevitable secuela de conflictos generacionales. En tiempos recientes y en algunas sociedades, el nivel de acceso al poder doméstico de las mujeres muestra su capacidad de intervención en cuestiones trascendentales como la educación de los hijos, la administración de los bienes y el acceso a for-

mas de trabajo remunerado, mientras que el empleo de recursos violentos del dominio patriarcal frente a protestas más o menos abiertas de esposas e hijos reflejan la evolución de una sociedad jerárquica en crisis.

Al conocer la manera en que nuestros antepasados vivieron y resolvieron sus problemas cotidianos, podemos adentrarnos en el sentido que dieron a sus vidas, los sentimientos que los impulsaron y la conciencia que tuvieron de sus propias identidades. Ciertamente, ante el atractivo de los testimonios relativos a personalidades, afectos y costumbres, aparece la tentación de reseñar lo particular y hacer hincapié en lo peculiar. Si nos limitásemos a esto, seguiría quedando fuera casi la totalidad de la población y la mayor parte de las circunstancias en que se ha desenvuelto. Por ello, para encontrar el sentido y la trascendencia de los testimonios sobre la vida cotidiana no es preciso eliminar las anécdotas pero sí contrarrestar la superficialidad del relato con la interpretación y análisis de las circunstancias, las ideas, los protagonistas y su evolución en el tiempo.

Como parte sustancial de lo cotidiano, interesa el estudio de las costumbres, relacionadas con la moral y, por tanto, con los valores. Costumbres y tradiciones responden a condicionamientos culturales y son compartidas por todo un pueblo o nación, por amplios grupos nacionales o por minorías regionales, clasistas o profesionales, y sugieren el reconocimiento colectivo de valores, en relación con los cuales se perfilan los criterios normativos de la convivencia.

Los temas de historia de la vida cotidiana permiten apreciar la relación entre lo rutinario, y por tanto tradicional y aparentemente estático, con lo dinámico y cambiante. En la práctica de las rutinas se producen enfrentamientos entre generaciones y entre niveles sociales. Más que las grandes rebeliones, las formas de resistencia solapada se aprecian en los conflictos domésticos y desembocan en cambios de actitudes, en los que pueden advertirse gérmenes de rebeldía. Sin olvidar la importancia de acontecimientos de trascendencia política y económica, debemos elegir momentos y problemas en apariencia irrelevantes, pero que pueden constituir hechos sociales desde el momento en que sirven para comprender situaciones. Los cambios en la vida real y material son paralelos a los cambios en las creencias y en la adquisición u olvido de algunos valores.

La coherencia de los relatos depende de la lógica que apliquemos a su explicación y, por tanto, de la interpretación de la historia que proponemos como hipótesis. Se trata, en síntesis, de buscar a los individuos que disfrutaron o padecieron situaciones de cambio o largos periodos de aparente monotonía, los cuales hicieron posibles con su comportamiento

provocador o conformista. Las grandes conmociones, así como los lentos procesos de cambio, no se produjeron al margen de seres humanos inertes que los contemplaron como espectadores, sino que los hombres, todos, desde sus respectivos niveles de influencia, fueron los protagonistas de la historia.

Según las exigencias de los temas seleccionados, los textos que ofrecemos presentan ejemplos de comportamientos de larga duración, de duración media y de coyunturas. En todos los casos puede apreciarse la tensión entre costumbres e innovaciones, que constituye el motor de los cambios. Y no podemos olvidar la cultura material, que es uno de los campos fundamentales para el conocimiento de la vida cotidiana. La disponibilidad de alimentos, la comodidad de las viviendas, el prestigio de las apariencias, son rasgos que contribuyen a definir una sociedad. La abundancia en recursos económicos confiere estatus y prestigio en todos los modelos de sociedades hispanoamericanas. La riqueza facilita el camino en las esferas pública y privada; la pobreza lo dificulta, sin distinción de clases.

Los ejes de reflexión, aplicables a casi todos los capítulos de este libro, son: el miedo y la violencia, el sufrimiento íntimo y las penalidades compartidas, la opresión impuesta por las circunstancias y la doble visión de la religión como consoladora y como exigente represora. En las sociedades, como en los individuos, hay un miedo a la violencia, pero también el miedo engendra violencia. Es importante identificar el miedo en el ambiente familiar, pero también hay miedo en la vida comunitaria, cuando se doblega la voluntad ante usos y costumbres que se consideran inconmovibles; y hay miedo al castigo en todas las formas de servidumbre y sumisión (el esclavo, el sirviente, el empleado en una oficina). El miedo a la soledad, al ridículo, a los prejuicios sociales... lleva a los individuos a tomar actitudes que pueden ser de resignación o de violencia.

En muchos casos se mezcla el sentimiento de culpa con el miedo al castigo. No hay peor castigo que el de la propia vergüenza.

Lo cotidiano es, siempre, un reflejo de la sociedad en que se vive, pero hay aspectos de la cotidianidad que, a su vez, determinan cambios sociales. Un grupo de emigrantes dispuestos a preservar sus tradiciones (incluso cuando por eso emigraron) tiene que cambiarlas necesariamente al encontrarse en un medio diferente; a veces agudizan sus prejuicios y en otras ocasiones los flexibilizan. La situación en pueblos aislados, y en cierto modo marginales, permite que sus costumbres se opongan a las leyes y las normas oficiales y religiosas hasta convencerse por ellos mismos, y más tarde al entorno social, de que sus rutinas son la verdadera ley. Por

otra parte, la imagen superficial de una vida placentera y una sociedad en armonía puede ocultar violencia interna y contradicciones que estallan en conflictos repentinos. No siempre se da la concordancia entre las representaciones colectivas y las formas de comportamiento, y la situación es más difícil para quienes se adelantan a su tiempo porque piensan y sienten de una forma distinta a como la sociedad acepta. Los individuos suelen apegarse por hábito o por comodidad a las costumbres imperantes en su entorno, aunque a veces no estén de acuerdo con ellas. Todo cambio implica riesgo, y la incertidumbre y el miedo que el riesgo produce, en ese sentido, suelen paralizar a las personas.

Las referencias a situaciones de conflicto en Paraguay, Colombia, Perú y Chile nos han inducido a reflexionar sobre la generalización de los temas a los países que formaron parte del imperio español, que compartieron valores y prejuicios y cuyas costumbres tienen numerosas semejanzas. Por ello es fácil encontrar paralelismos entre los países del mundo hispanoamericano.

Son incontables las posibilidades de sufrir y de gozar en este valle de lágrimas... y de alegrías. Obedeciendo a los impulsos más espontáneos, las reacciones ante los estímulos corresponden a sentimientos propios de todo el género humano; pero en sus manifestaciones cotidianas se perfilan modalidades representativas de grupos o de comunidades más o menos numerosos. Podemos referirnos, por ejemplo, a la cultura occidental, a la cristiandad, a la tradición grecorromana o al mundo ibérico.

En este libro hemos seleccionado experiencias y sentimientos que fueron compartidos por la población de todos los estratos sociales, en diversas épocas y en el espacio correspondiente al mundo hispanoamericano. Así, cuando hablamos de miedo y de violencia, de angustias y satisfacciones, nos referimos a una parte de la humanidad que sufrió penalidades, se rebeló ante injusticias y disfrutó alegrías de acuerdo con ciertas normas culturales.

La presente obra se encuentra dividida, por temas, en cuatro apartados: Las manifestaciones violentas en los conflictos sociales, Las crisis entre la tradición y el cambio, Los recursos de adaptación y Las nuevas minorías.

En diferentes culturas y espacios geográficos el alcance de las demostraciones violentas ha sido tan frecuente que Sigmund Freud sustentaba la teoría de que existía, inherente al ser humano, un instinto de destrucción; que en el hombre se encontraba latente este impulso y que, eventualmente, buscaba una válvula de escape para desahogar esos sentimientos. Consideramos que los factores ambientales y culturales tendrían una

incidencia directa en torno a estas manifestaciones hostiles y así los dos factores, el biológico y el cultural, no pueden evitar las explosiones derivadas de estos elementos. Los dos trabajos que se presentan en este apartado son elocuentes en dicho sentido.

En el ensayo sobre las misiones de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII en el Paraguay, el autor, Martín Morales, señala diferentes aspectos de una vida cotidiana preñada por el terror y la violencia. Los conflictos que se produjeron en vísperas de la expulsión de los jesuitas bien pueden considerarse excepcionales, como lo fueron las circunstancias políticas en que se produjeron. Y, sin embargo, el orden en los poblados, el régimen de producción y consumo, la organización política y la administrativa, eran en gran medida semejantes en las misiones del Noroeste novohispano. Salvo que en éstas la única amenaza procedía de las incursiones de los apaches, mientras que los mismos indios catequizados no eran tan confiables como para poner armas en sus manos: "aquellos pueblos eran todavía medio gentiles y acudían sólo a lo que querían".[1]

Una de las principales fuentes de Morales es la Carta-relación del jesuita José Cardiel, así como las Cartas Anuales que enviaban las provincias a Roma, muchas de ellas aún inéditas. Su manejo del tema, enriquecido por una variedad y vastedad de fuentes de otro origen, permite adentrarse en un mundo religioso cargado de tensiones, conflictos y violencia.

Morales coteja sus fuentes y se pregunta qué tan subjetivas fueron las visiones que legaron Cardiel y otros, ya fueran jesuitas o seglares, católicos o herejes, que contaron historias fantasiosas acerca de la vida en las reducciones de la Antigua Provincia del Paraguay. ¿Puede un protagonista transmitir los hechos que vive sin una carga emocional? La vida cotidiana de las misiones guaraníes estaba normada, en teoría, por el Libro de Órdenes (otra fuente principal de Morales), que debía promover el mejoramiento de la vida cotidiana en todos sus aspectos; sin embargo, ¿era esto posible en un medio invadido por la amenaza continua de los ataques bandeirantes, expediciones que provenían de Brasil y cuyo propósito era capturar indios y esclavizarlos? Ante esta perspectiva, las armas vertebraron la vida de los indios que por naturaleza eran pacíficos y los jesuitas tuvieron que darles estímulos y premios para que mostraran garra y temple guerrero. Morales construye una radiografía cotidiana de un universo convulso en donde no

[1] "Informe anónimo dirigido al provincial sobre los acontecimientos bélicos en la región norteña" (hacia 1753), en Ernest Burrus y Félix Zubillaga, *El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pp. 307-348.

todos los religiosos estaban de acuerdo con las medidas que finalmente se adoptaron y que mostraban la "decadencia" del mundo jesuita.

El trabajo de Pablo Rodríguez acerca de los esclavos del palenque de Cartago plantea una sugerente perspectiva en torno a la utopía que estos hombres intentaron construir. Cuando los esclavos buscaron su liberación en 1785 desearon una vida cotidiana libre, mas no diferente. El grupo rebelde pretendía una vida pacífica y tranquila donde los hombres se dedicaban a la agricultura y a la pesca y las mujeres a las labores domésticas. En las noches rezaban a Dios y a los santos y dormían con las parejas deseadas, como no les estaba permitido mientras eran esclavos. Pero cuando sintieron que ya no lo eran, conformaron, paradójicamente, un cabildo a la usanza de los blancos. El mundo conformado por los esclavos de Cartago en cautiverio y luego en libertad, como lo soñaron, muestra la simbiosis de varias culturas y también la violencia y humillación de la cultura dominante. Los palenques o quilombos se improvisaron en casi todos los lugares en que hubo considerable presencia de negros esclavos. Con frecuencia sucedía que las fugas y rebeliones de esclavos no se producían en las haciendas e ingenios donde el trabajo era más pesado y los castigos más crueles, sino donde la flexibilidad en el trato y el acercamiento a otras formas de vida les permitían vislumbrar el atractivo de un mundo en libertad. Con una población negra que alcanzaba 33% del total, en los valles de Trujillo, en el virreinato del Perú, se denunciaron 80 casos de cimarronaje entre 1600 y 1730. Casi todos fracasaron, al cabo de varios meses. Y ya en las últimas décadas de vida colonial, los palenques evolucionaron para albergar a cuadrillas de salteadores, no sólo esclavos, sino libres y de cualquier casta o calidad.[2]

Juan Ricardo Jiménez, en "La vida en las cárceles de Querétaro en el siglo XIX", aborda otro tipo de cautiverio en otro ámbito y en época diversa pero que igualmente muestra semejantes niveles de violencia y humillación. Jiménez se apoya en una doble documentación que permite cotejar el testimonio de los actores involucrados: la primera proviene de los jueces y de los comisionados del ayuntamiento que visitaban las cárceles, y la segunda, de los mismos presos, quienes, a través de peticiones de diversa índole, expresaban la cruda realidad de sus penurias cotidianas. Nuevamente se manifiesta el abismo entre la teoría jurídica que dictaminaba buenas condiciones para los reclusos y las condiciones infrahuma-

[2] Bernard Lavallé, "El largo caminar de la resistencia negra" y "Lógica esclavista y resistencia negra" en *Amor y opresión en los Andes coloniales*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Ricardo Palma, 1999, pp.137-165 y 239-264.

nas que prevalecían en las prisiones. La violencia y el temor, la injuria y la vejación marcaban el modus vivendi cotidiano que tendía a ser menos riguroso con los que más tenían. Los reos aceptaban sus condenas, aunque muchos protestaban ser inocentes, pero el común denominador era lamentarse de la escasez de alimento, el hacinamiento, la falta de ropa, la carencia de sol, la ausencia de vida íntima y de otros componentes elementales para un pasar aceptablemente humano. La creencia en Dios podía sublimar la permanencia en reclusión pero el hecho de estar encadenado permanentemente a otro ser humano, sin separarse jamás ni aun para los actos de higiene más primarios, era de lo más humillante que se podía vivir en el encierro.

En tiempos históricos y geográficos diversos, cuatro autores abordan las crisis que oprimen a las sociedades que transitan entre la tradición y el cambio. Son grupos sociales que no acaban de dejar el molde cultural anterior y tampoco son capaces de adaptarse a los nuevos influjos; son espacios rurales que poco a poco se convierten en urbanos; son comunidades donde la secularización empieza a introducirse en el ambiente cotidiano; son poblaciones patriarcales en donde la voz de la mujer empieza a escucharse; son familias que viven entrampadas entre el bien que dicta la religión y la hostilidad y el miedo que engendran las relaciones entre las personas; son las minorías étnicas que padecen la discriminación y no pueden salir de ella por el arraigo a sus usos y costumbres.

El proceso de secularización que marca toda sociedad moderna reorganiza muy lentamente, en la práctica, a las sociedades hispanoamericanas. Con la independencia de España, los distintos gobiernos norman a las sociedades con nuevos códigos legales y una sociedad letrada será el objetivo de los Estados liberales que fincan, en el progreso económico, el modelo civilizatorio. El escenario personal, familiar y social establece nuevos tiempos, intereses y normas de comportamiento. Las nuevas reglas causan desajustes en los sistemas de valores y creencias; la moral laica sustituye a la religión en los espacios públicos, pero la religión seguirá penetrando en el ambiente familiar y social.

En su ensayo sobre las relaciones familiares en el hogar indígena en Toluca en el siglo XVIII, Caterina Pizzigoni nos lleva de la mano por una casa indígena y así nos manifiesta lo que era un *santocalli* y cómo se transformó en un *ichatzinco* Dios para luego introducirnos en el reino femenino: la cocina; por último el espacio compartido ancestralmente: la tierra. La familia giraba en torno a estos elementos y la manera en que hombres y mujeres testaban y se peleaban por ellos muestra todo un código, velado

y explícito, de actitudes y comportamientos, de conflictos y sufrimientos. Ésta era una época en la cual las prácticas cotidianas indígenas ya asimilaban elementos del mundo español. Aunque con una posición tradicionalmente inferior a los hombres, las mujeres evidencian cambios en sus comportamientos; aquellas con recursos mostraban cierta autonomía y tenían una posición social de mayor fortaleza en la comunidad.

¿Y cómo se aplica la ley en los casos de violencia intrafamiliar? Basado en litigios matrimoniales, Bernard Lavallé reconstruye la violencia y el miedo en el seno de las familias andinas. Ello transcurre durante los siglos XVII y XVIII en parte de lo que hoy en día es Perú y Chile. Procedentes de estratos étnicosociales muy diversos, las familias presentaban similares brotes de tensiones y desequilibrios denunciados frecuentemente por las mujeres. Lavallé aborda la documentación, que analiza con distancia, pues los demandantes, demandados y abogados podían tergiversar lo sucedido pero la violencia extrema existía y era solapada por las autoridades. La ley otorgaba poder a los hombres, quienes podían castigar a sus mujeres y a sus hijos respaldados por el derecho que supuestamente les confería la patria potestad, una potestad indiscutida y aceptada, por lo que sólo podían reprocharse los abusos, según el criterio de unos u otros. ¿Hasta dónde puede llegar la interpretación y la aplicación de la justicia al grado que permita esos niveles de violencia? Una vez más se puede insistir en la generalización de formas de comportamiento comunes a gentes y pueblos de las que fueron provincias de Ultramar de la corona española. La violencia familiar, el miedo de la esposa al marido y de los hijos al padre, no fueron peculiares de una región sino que formaron parte inseparable de la vida doméstica. La sumisión y el silencio eran norma que se cumplía durante algunos meses, durante muchos años o durante toda la vida. Hubo esposas que demandaron a su cónyuge por malos tratos antes de cumplir un año de matrimonio, mientras que otras lo soportaron por décadas; hubo hijas unidas a un marido que les repugnaba, por miedo a la ira de su progenitor, y otros, varones y doncellas, que, en defensa de su amor, recurrieron a un matrimonio secreto como protección contra la violencia paterna y contra las críticas de la sociedad.[3] La violencia dentro del hogar llegó a extremos intolerables, según consta en expedientes judiciales de la Nueva España y de la Nueva Granada.[4]

[3] Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial*, México, Conaculta/Alianza, 1991, p. 106 y otras.

[4] En el México colonial: Sonya Lipsett-Rivera, "La violencia dentro de las familias formal e informal"; María Teresa Pita Moreda, "Conflictos familiares y tribunales de justicia a finales de la colonia:

Dos estudios más abordan un escenario complejo donde confluyen y entran en conflicto aspectos raciales, familiares, religiosos y civiles. Los valores y las tradiciones de varios pueblos chiapanecos se ven alterados por la inevitable irrupción de la "modernidad" civil y religiosa. ¿Por qué esos pueblos se manifestaron y se manifiestan tan resistentes al cambio? Juan Pedro Viqueira se remonta a fines del siglo XVIII para tratar de entender por qué los indios han sido tradicionalmente tan rebeldes. Su foco de estudio es la parroquia de San Andrés Larráinzar, lugar en el que, al igual que muchos otros, los indios nunca han acabado de aceptar totalmente las prédicas católicas pues sus creencias y prácticas religiosas de antaño persisten muy profundamente en sus costumbres. De frente a una Iglesia y a un Estado débiles, los indios han podido enraizar y reinventar su cultura. El sincretismo es su fórmula vital; aceptan la doctrina católica hasta donde no invada sus usos y costumbres. Víctimas de la incomprensión y de injusticias permanentes, los indios de San Andrés hace muchos años que dejaron de confiar en sus pastores. Sin duda hubo párrocos bien intencionados, aunque es seguro que abundaron los que fueron incapaces de comprender a sus feligreses. No faltarían clérigos prepotentes y abusivos como los que fueron denunciados por los fieles en las sierras del Perú. En muchos casos, la actitud colonialista de algunos sacerdotes generó un resentimiento duradero, que desembocó en el alejamiento de la Iglesia o en la adopción de otras confesiones.[5]

La defensa de los valores y de algunas formas específicas de conducta parece estar tan cimentada en ciertas comunidades chiapanecas que dichos elementos no han podido alterarse, pese a las buenas o malas propuestas alternativas de cambio. La subyugación de la mujer indígena de los Altos de Chiapas mostrada en el matrimonio es el objeto de estudio del ensayo de Cecilia Greaves. Sin voz ni voto, la situación de la mujer chiapaneca de los pueblos de los Altos se mantiene gracias a una férrea cultura machista avalada por toda la población. El destino de la mujer es decidido primero por sus padres y luego por su marido. Las comunidades están inmersas en una cultura alcoholizada que permite grados de violencia inusitados. La marginalidad cotidiana de las mujeres en los Altos es producto de usos

algunos casos novohispanos"; Juan Javier Pescador, "Del dicho al hecho: uxoricidios en el México central. 1769-1820". En Nueva Granada: Pablo Rodríguez, "Una manera difícil de vivir: las familias urbanas neogranadinas del siglo XVIII"; en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell, coordinadoras, *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 1996, pp. 325-340, 341-358, 373-386 y 309-324.

[5] Bernard Lavallé, "Las doctrinas de indígenas: núcleos de explotación colonial", en *Amor y opresión*, pp. 267-289.

y costumbres que permanecen inamovibles de frente a la presión ladina. Población indígena apegada a sus tradiciones se encuentra igualmente en la vecina Guatemala, donde lenguas y tradiciones son muy parecidas a las de los chiapanecos, y en comunidades andinas, donde se conservan las tradicionales rutinas de la vida y de la muerte.[6]

Al igual que las indias de Toluca y de Chiapas, las mujeres de la sociedad rural del Río de la Plata, las vecinas de pequeños poblados de Costa Rica[7] y las jóvenes de la audiencia de Quito y luego de la república de Ecuador, se sometieron a las exigencias de la tradición y las costumbres, obedecieron normas explícitas o tácitas de buen comportamiento y sufrieron violencia física o psicológica en cuanto aspiraron a un espacio de autonomía y libertad.[8] Algo diferente se antoja la situación de las mujeres en el Paraguay decimonónico, cuando en ausencia del marido o compañero gobernaban su casa, comercializaban los productos del campo y administraban el patrimonio familiar. La baja proporción de matrimonios no implicó una mayor sumisión de las mujeres sino una distribución del trabajo que asignaba a cada sexo diferentes funciones.[9]

En el apartado Los recursos de adaptación, el trabajo de Pilar Gonzalbo sobre las viudas en la sociedad mexicana durante el siglo XVIII es un claro ejemplo de cómo se mueven algunos individuos o segmentos de la población para adaptarse a nuevas situaciones. Se considera que el poder de adaptación es un don que facilita una vida cotidiana más placentera. Todo cambio implica riesgo pero al fin y al cabo son los cambios los que hacen prosperar a los individuos y a las sociedades aunque en algunos casos puedan manifestarse signos de regresión.

La legislación colonial proporcionaba a las viudas una mayor capacidad para disponer de sus bienes y de sus personas y sus maridos les otorgaban, a través de sus testamentos, la tutela de sus hijos menores de edad (lo cual en esa época tenía que especificarse), además de una parte de la heren-

6 Luis Millones y Wilfredo Kapsoli, compiladores, *La memoria de los ancestros*, Lima, Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria, 2001.

7 En Argentina: Viviana Kluger, "El proyecto familiar en litigio. Espacios femeninos y contiendas conyugales en el virreinato del Río de la Plata, 1776-1810"; Sandra Olivero, "Sociedad rural, redes clientelares y parentales. El Pago de la Costa en el siglo XVIII"; en Costa Rica: Eugenia Rodríguez, "Legislando y regulando la violencia conyugal en Costa Rica en el siglo XIX"; en Dora Dávila Mendoza, *Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI al XX)*.

8 Martha Moscoso, "Los límites de la tolerancia: divorcio, concubinato y adulterio"; Gladis Moscoso, "La violencia contra las mujeres"; en Martha Moscoso, *Y el amor no era todo...*, Cayambe, Abya-Yala, 1996, pp. 117-156 y 187-210.

9 Bárbara Potthast, *Paraíso de Mahoma ¿O país de las mujeres?*, Asunción, Instituto Cultural Paraguayo-alemán, 1996.

cia. Por el simple hecho de haber estado casadas, las viudas se ganaban el respeto de la sociedad y además su supuesto desvalimiento causaba conmiseración. Ni las casadas, ni las solteras, ni las divorciadas tenían este estatus de libertad y aunque la independencia y la autonomía no era valores muy apreciados hace más de doscientos años, el audaz comportamiento de las viudas en los negocios hace pensar que al menos habían ganado terreno en el mundo del trabajo y ello abría el abanico de una vida cotidiana más placentera. Proporcionalmente, pocas viudas reincidieron en un segundo matrimonio. Esto se debía a que, en algunos casos, no podían aportar una nueva dote y, quizás también a que en otros las viudas estaban fuera de la posibilidad de volver a procrear y lejos seguramente del atractivo físico que pudo conferirles la juventud. En todo caso, las viudas que no cuidaban al extremo la posición de respeto y de recato que les exigía la sociedad, se percibían como una sutil pero evidente amenaza para la comunidad.

No era diferente el destino de las viudas en otras provincias del imperio español, donde su situación dependía en primer término de la categoría social, de sus bienes de fortuna, y también de su capacidad para participar en negocios y administrar sus bienes. Conocemos la suerte de algunas viudas de la audiencia de Charcas, y de otros lugares del virreinato del Perú, que se esforzaron por mantener la dignidad y el decoro de su linaje, pero cuyo prestigio social fue decayendo al ritmo de la pérdida de sus caudales. Aunque algunas enriquecieron con un nuevo enlace, era más frecuente que ellas aportasen cuantiosa dote a su segundo esposo.[10]

En este apartado también se analiza la vida de un individuo —dada a conocer a través de su diario personal— que supo adaptarse a su medio. Como evidencia histórica las memorias son valiosas porque reconstruyen la vida política y social de una determinada época bajo un prisma particular, pero sobre todo porque arrojan luz sobre la vida cotidiana, la vida que la gente común vive día tras día. ¿Es ello posible aun cuando se trate del relato de un destacado personaje como Carlos María de Bustamante? La autora del ensayo sobre el testimonio de este protagonista, Anne Staples, muestra que sí; es la primera estudiosa que explora esta vertiente del diario. Bustamante pinta con luces y sombras, pues su apasionamiento así se lo dicta, el acontecer rutinario de la Ciudad de México de 1822 a 1848. Bustamante es producto de su tiempo; se acomoda según sople el

[10] Clara López Beltrán, "Empresarias y herederas viudas de la élite de la ciudad de la Paz en Charcas, siglo XVII" y Scarlett O'Phelan Godoy, "Herederas, albaceas y tenedoras de bienes. Las viudas de empresarios mineros en el Perú borbónico"; en Manuel Ramos, compilador, *Viudas en la historia*, pp. 147-164 y 181-202.

viento. Su bitácora perfila, de manera prioritaria, el ambiente político y el religioso; ambos los vive él intensamente. Describe sesiones en el congreso, fiestas populares, bellezas naturales, y se detiene a denunciar las condiciones de hambre y enfermedad en las cuales viven los léperos. Sin duda, este ensayo muestra que los diarios reflejan ámbitos diversos de la vida cotidiana, poco explorados a la fecha.

El diario de Bustamante es excepcional por varios conceptos. En particular por lo minucioso de sus descripciones, por la extensión impresionante, en años y en páginas manuscritas, y también por la continua expresión de sus sentimientos y opiniones en relación con los acontecimientos que relata. Por las mismas fechas otros hombres y mujeres, prominentes o mediocres, dejaban para la posteridad retazos de sus biografías en forma de memorias, diarios o correspondencia. Así se aprecia en la correspondencia de la familia Eyzaguirre o de Mauricio Rugendas, en Chile, a mediados del siglo XIX.[11] De igual interés son las cartas de la peruana Clorinda Matto,[12] las memorias de María Sánchez de Thompson, la popular "Mariquita" de los primeros años de independencia del Río de la Plata, o el epistolario de Simón Bolívar y Manuela Sáenz.[13]

Rafael Sagredo se pregunta hasta qué punto el aislamiento de Chile pudo ser motivo de actitudes ambivalentes, de excesivo control sobre las mujeres y de atrevimiento de ellas con los extranjeros. A través de las opiniones de los viajeros, se resalta la mirada ajena, que aprecia como excepcional lo que localmente se desprecia. El afán de segregación, como los recursos empleados para marcar signos de distinción, pudieron ser cauces para superar la inseguridad derivada de la situación de aislamiento.

Como grupos humanos las minorías se conforman como tales porque conservan algunas visiones ideológicas y prácticas cotidianas distintas. Entran en contradicción con las mayorías cuando las diferencias en sus costumbres alteran la moral y la paz social, como lo refleja el relato de Bazant, o pueden ajustarse al medio de las mayorías cuando hay una ideología manipuladora como lo muestra el trabajo de Loyo y cuando el confort material, pero sobre todo las prácticas religiosas, se imponen en su vida cotidiana como lo manifiesta el ensayo de Torres Septién. En la "Crónica

11 Cristián Gazmuri, "Angustia y correspondencia", en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri, directores, *Historia de la vida privada en Chile*, tomo I, pp. 357-374.

12 George de Mello, "The writings of Clorinda Matto de Turner", tesis doctoral, University of Colorado, 1968.

13 María Sánchez de Thompson, *Recuerdos del Buenos Aires virreinal*, Buenos Aires, 1953; Jorge Villalba, editor, *Epistolario de Simón Bolívar y Manuela Sáenz*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1986.

de un baile clandestino", de Mílada Bazant, se relata la historia de una fiesta de homosexuales en la cual intervinieron 42 personajes, entre ellos el yerno del presidente Porfirio Díaz, Ignacio de la Torre y Mier. Ante el insólito acontecimiento, el presidente sólo tuvo tiempo de salvaguardar el nombre del pariente incómodo, así que quedaron 41. Desde entonces este número quedó sellado en la historia como sinónimo de homosexual. Los periodistas se mofaron de la inusitada reunión y la opinión pública quedó asqueada y alarmada. Además de narrar los acontecimientos, la autora analiza las nociones que se tenían sobre moral pública y lo que se sabía o entendía sobre los homosexuales.

El trabajo de Engracia Loyo sobre la revista de la Confederación Regional Obrera Mexicana, CROM, de 1925 a 1930, da cuenta de lo sorprendente, de lo "fuera de lugar" que fue esta publicación. Los ideales que perseguía la CROM se sintetizaban en obtener mejoras en la vida de los obreros en todos los sentidos; sin embargo, en la práctica, los líderes, con tal de evitar confrontaciones entre empresarios y trabajadores, sacrificaban los intereses de estos últimos. Los obreros vivían con sueldos de hambre y los dirigentes sindicales les ofrecían, en las páginas de la revista, un mundo de opulencia al cual jamás hubiesen tenido acceso. Se anunciaban casas en las mejores zonas residenciales, los automóviles más lujosos, la última moda masculina y femenina que estaba en boga en París... ¿Y cuál era el sentido? La autora aventura varias hipótesis pero no es posible comprobarlas. Resulta paradójico que habiendo pasado diez años de revolución, mismos que habían destruido el mundo afrancesado, burgués del porfiriato, esta revista repitiera los mismos ideales que se habían combatido.

Los medios de comunicación evolucionaron vertiginosamente a lo largo del siglo XX, pero desde mediados de siglo, los sociólogos habían apreciado que el mecanismo psicológico de la publicidad no se orientaba a informar o atraer a compradores potenciales en busca de productos necesarios, sino a sugerir la necesidad de obtener algo en lo que nadie había pensado; se pretendía generar una nueva actitud en el público, una compulsión consumista derivada del atractivo de modos de vida inalcanzables. Según esto, "los anuncios no están destinados a un consumo consciente. Su destino es hacer las veces de píldoras subliminales para el subconsciente, con el fin de que ejerzan un influjo hipnótico".[14] Y si el caso extremo de la revista *CROM* resulta desconcertante, el contraste entre anuncios y

[14] Marshall Mc Luhan, *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, México, Diana, 1969, pp. 250 y 280.

textos editoriales se produjo en otras latitudes. Las incongruencias no son privativas de ciertas publicaciones sino que se producen en cualquier medio de comunicación orientado a formar la conciencia colectiva. En Perú, *La Ilustración obrera* (en 1916) hablaba de contribuir al engrandecimiento moral y material del país, mientras recurría a tentadores anuncios de productos más atractivos que realmente necesarios.[15] *El Gráfico* de Bogotá ensalzaba los valores tradicionales y recomendaba un equilibrio entre el afán de comprar lo que en sus mismas páginas se anunciaba y la moderación propia de una educación cristiana.[16]

El trabajo de Valentina Torres Septién relata las costumbres amorosas de los jóvenes de las zonas urbanas de México entre 1940 y 1960. Las familias de una élite privilegiada social y económicamente, amparadas por la doctrina de una Iglesia conservadora, normaban la conducta de este sector juvenil que tenía la convicción moral de la importancia de la conservación de la virginidad en sus relaciones de noviazgo, virtud que salvaguardaba el honor de familia y de los mismos involucrados. La cotidianidad de esta élite transcurría de manera pacífica, sin grandes cuestionamientos ni rebeldías. Se había nacido en cuna católica, se había crecido bajo los lineamientos que dictaba la religión católica y las familias seguían con fervor la doctrina religiosa. Hombres y mujeres estaban destinados para casarse bien, y casarse bien significaba con alguien que tuviera la misma formación religiosa y proviniera de la misma clase social y económica. No se concebía el sexo fuera del matrimonio y se consideraba al divorcio como un tabú.

Sin embargo, este panorama idílico, color de rosa, cambió con la secularización de las costumbres como el uso de la píldora anticonceptiva que fue mermando el valor de la virginidad como elemento central en la relación de noviazgo. Muchas jóvenes reconocieron, a la postre, que haber crecido en ese medio les había causado confusión e insatisfacción; lo paradójico del caso es que nunca mostraron visos de rebeldía. ¿La comodidad material y el estatus social pesarían más que los sentimientos de insatisfacción?

Los textos que se presentan a continuación permiten ver en detalle las circunstancias y los procesos históricos que se reflejaron en actitudes y

[15] Fanni Muñoz, *Diversiones públicas en Lima, 1890-1920. La experiencia de la modernidad*, Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2001, p. 61.

[16] *El Gráfico*, Bogotá, diciembre de 1921, citado por Cecilia Muñoz y Ximena Pachón, "Las niñas a principios de siglo: futuras esposas, religiosas o célibes caritativas. Bogotá, 1900-1930", en Magdala Velásquez Toro, directora académica, *Las mujeres en la historia de Colombia*, tomo II: *Mujeres y sociedad*, Santa Fe de Bogotá, Editorial Norma, 1995, pp. 442-443.

reacciones propias de quienes fueron al mismo tiempo protagonistas y víctimas de los acontecimientos. El miedo y la violencia, la opresión y la humillación son los sentimientos que permean a los actores sociales de estos ensayos, mismos que optaron por la resignación, las formas de violencia manifiesta o solapada, los movimientos de rebeldía, los pasos de corrupción, la esperanza de una vida cotidiana mejor o la utopía en la creencia de una vida eterna. Los trabajos que se incluyen en este volumen abordan épocas históricas y geográficas disímiles pero el desencadenamiento de las emociones paralelas identifica a los sujetos que, como seres humanos, padecieron el peligro y lo enfrentaron de diversas maneras.

PILAR GONZALBO AIZPURU
MÍLADA BAZANT

LAS MANIFESTACIONES VIOLENTAS EN LOS CONFLICTOS SOCIALES

AL RITMO DE LA *TAIN-TAIN*. EL DRAMA COTIDIANO EN EL MUNDO GUARANÍ

MARTÍN MORALES
Institutum Historicum Societatis Iesu

> Un indio viejo y ejemplar, gobernándose por un reloj, toca a levantar en invierno a las cinco y en verano a las cuatro. [J. Cardiel, *Carta-relación*, 134] Por la tarde tocan una de las campanas de la torre que ellos llaman Tain Tain, a venir a la iglesia. Vienen en verano a las cinco y en invierno a las cuatro. [J. Cardiel, *Breve relación*, 124]

Desde su fundación, en el siglo XVI, la Compañía de Jesús se ha encontrado en el centro de polémicas apasionadas. Exacerbadas durante el siglo XIX, estas polémicas propiciaron visiones maniqueas de la obra de los jesuitas (ver apéndice I). Los relatos sobre la vida en colegios y misiones se mencionaron en apoyo de visiones opuestas de la misma realidad. Hoy los historiadores leen estos testimonios con una mirada nueva.

Hubo un tiempo en que imaginábamos que la vida cotidiana era también la vida doméstica y que ésta era además, por definición, apacible y serena. Hoy sabemos que no sólo en el siglo XXI hay violencia cotidiana sino que siempre la hubo; sabemos igualmente que las situaciones extremas, de peligro, de angustia o de pasiones desbordadas, revelan tensiones ocultas, largo tiempo latentes (ver apéndice II).

Ciertas fuentes de vida cotidiana, utilizadas con una apropiada metodología, podrían ayudar a contrarrestar las distancias hermenéuticas que impone el *mito de lo sublime* y acercarse por tanto a la historia de una manera más inmediata, ingenua, libre de los estrechos marcos ideológicos. La lectura de algunos relatos de vida cotidiana da la sensación de abrir una ventana sobre el pasado con una carga de inmediatez que, aunque diverso y lejano, lo humaniza y acerca.

Las reducciones del Paraguay fueron un experimento único de paz y fraternidad que, sin embargo, concluyó en circunstancias trágicas, con la

ruina de lo que pudo ser una obra ejemplar. Entre el ideal y la práctica, entre la paz y la guerra, se produjo una serie de errores, atribuibles a la intolerancia de un gobierno presuntamente modernizador y a la desesperada defensa de quienes creyeron ser los verdaderos intérpretes de la voluntad divina.

La disputa por el territorio de Sacramento y el tratado de límites entre Portugal y España sellaron el destino de una región que había permanecido a salvo de las ambiciones de colonizadores europeos. La vida cotidiana en las misiones no sólo estuvo regida por normas de vida cristiana y de organización comunitaria, sino por documentos detallados como el Libro de Órdenes, casi desconocido hasta hoy y en el que se aprecian metas de convivencia ideal a la vez que puntos débiles de una utopía teocrática que falló porque sus protagonistas fueron seres humanos y su mundo el de las ambiciones de los gobiernos y la codicia de los particulares.

Para muchos de los historiadores de los siglos XVIII al XX la vida cotidiana de los pueblos jesuíticos se convirtió en un argumento privilegiado para demostrar la bondad del método y acción de la Compañía de Jesús en la antigua provincia del Paraguay. Describir el modo de vida se convirtió en uno de los instrumentos más eficaces para que los enemigos de la orden se convencieran de su error, ya que muchos habían atacado el sistema jesuítico por su despotismo y oscurantismo.

Ésta fue la motivación principal que impulsó al jesuita José Cardiel (ver apéndice III) a tomar la pluma para escribir sus crónicas, según aparece en el título de la *Declaración de la verdad* de 1758, obra concebida para responder a un libelo de origen portugués que había circulado entre el ejército destinado a aplicar el Tratado de Límites:

> El estilo es como de soldados —dice Cardiel refiriéndose al "libelo infamatorio"—, acre, fuerte y con deshago marcial. Puede ser que al libelista y sus secuaces les entre más en provecho e buen término, la moderación y la suavidad para que el Padre de las lumbres les influya la luz necesaria para llegar a la razón y la verdad. Por eso he determinado declarar esta verdad con estilo más templado.[1] [Ver apéndice IV.]

Las penurias de un capitán de dragones

> Don Juan Bautista De Ris De Bonneval [...] a V. M. suplica rendidamente se digne perdonarle la falta de obediencia que en este lance se ha considerado en su con-

[1] *Declaración*, 161.

> ducta [...] y en el mayor zelo con que por medio de diversas fatigas y persecuciones ha procurado distinguirse en el servicio de V. M. y relevársele del destierro en que se halla permitiéndole poderse presentar en Madrid donde se V. M. se digna permitírselo pueda justificarse gracia que espera de la ignata Real Piedad de V. M.[2]

Esta carta, escrita desde el destierro en Ceuta y firmada por el capitán de dragones de Frisia Juan de Ris, es uno de los últimos capítulos de una historia que comenzó con ocasión de la campaña realizada para el traslado de los Siete Pueblos como consecuencia del Tratado de Límites.[3] Juan de Ris desembarcó en Montevideo, en agosto de 1756, del navío San Pascual que formaba parte de la armada, compuesta por otros tres buques que transportaron al gobernador y teniente general don Pedro de Cevallos y a los 1 005 hombres de guerra que le acompañaban. Un año más tarde llegó, junto con su comandante Pedro de Cevallos, al pueblo de San Miguel. Allí se encontró también con José Cardiel quien, en su Declaración de la verdad, relata un curioso diálogo entre Cevallos, Juan de Ris y otros oficiales del ejército mientras recorren el pueblo:

> Enseñándole las oficinas del patio 2° de la casa de los PP., llegando a la Platería, en donde la gente ínfima de la tropa había hallado, al entrar la 1a vez en aquel pueblo, algunos fierros para grabar molduras, que decían antes que se desengañasen, ser sin duda, los cuños de los doblones, les dije por fiesta esta, sin duda, es la Oficina y Casa de las monedas de oro de Rey y Jesuita Nicolás I, y referí las palabras del Mercurio;[4] de que uno de los presentes quedó algo avergonzado, porque hubo de ser alguno de los alucinados y se levantó una disputa entre M. Wall[5] y M. de Ris,[6] defendiendo M. Wall que aquella fábula [de Nicolás I] y Mercurio eran de París, y M. Bonneval, como francés, afirmando que eran de Holanda. Y S. E. [Pedro de Cevallos] que acababa de leer el Mercurio, afirmó ser de Holanda.[7]

La reflexión que hace Cardiel sobre este diálogo revela el clima antijesuítico que reinaba entre muchos elementos del ejército que seguían las

[2] AGS, *Gracia y Justicia, 690*. Aunque si el documento carece de datación es probable que esta carta haya sido escrita en 1765 o 1766.

[3] Sobre la aplicación del tratado y la trasmigración de los pueblos véase: E. M. Barba, *Don Pedro de Cevallos*, Buenos Aires, 1978 y G. Kratz, *El tratado Hispano-Portugués de límites de 1750 y sus consecuencias*, Roma, 1954.

[4] Se refiere al diario francés, que en 1756 había dado la noticia del legendario Nicolás I, que había fundado la república guaranítica, organizado un ejército y hasta acuñado moneda. Sobre la leyenda de Nicolás I véase DHCJ, I, 183.

[5] Se trata del teniente coronel Eduardo Wall, sobrino del Ricardo Wall que fuera ministro de Fernando VI y luego de Carlos III y que llegó con la armada de Cevallos al Río de la Plata.

[6] Juan de Ris de Bonneval.

[7] *Declaración*, 219.

opiniones del Marqués de Valdelirios y veían al tratado de permuta como el primer paso para alejar definitivamente de las reducciones a los jesuitas, así como había sido establecido, por otra parte, en las instrucciones secretas a Pedro de Cevallos.

> Esta gente tan idiota, tan vulgar, en cuya cuenta entraban también muchos de peluca, galones de oro y plata y bastón; tan inadvertidos, tan fáciles en creer boberías como los muchachos que creen que en cada castillo viejo hay un tesoro encantado que al tocarlo luego se convierte en carbón.[8]

Las tropas no encontraron el oro y las riquezas de las que tantas veces se había hablado, pero el capitán Juan de Ris encontró en el pueblo de San Ángel un pequeño libro, que marcó el comienzo del fin de la presencia de los jesuitas en España y en sus reinos de ultramar.

A Juan de Ris se le encargó el desalojo y traslado del pueblo de San Ángel.[9] Hacía más de un año que por aquellos campos habían sido masacrados más de mil indios que se habían opuesto a la aplicación del tratado. Es probable que Juan de Ris llegara a San Ángel con sus cuarenta dragones entre octubre y noviembre de 1757 y que se haya demorado allí casi un año, cumpliendo las órdenes que Cevallos había dado a sus oficiales: arreglar las iglesias, recoger los indios dispersos por los campos y disponer las cosas para la cosecha. En esta política de Cevallos se advierte un creciente apoyo a las posiciones de los jesuitas a la vez que una desconfianza hacia los portugueses y respecto de la bondad del tratado.[10] Es en esta estadía en San Ángel, que Juan de Ris encontró, probablemente en casa de un indio, un Libro de Órdenes, probablemente en dos tomos, en el que se conservaba una serie de disposiciones de los PP. generales y provinciales.[11]

Así le informaron al rey los miembros del Consejo Extraordinario de Castilla en Madrid el 5 de diciembre de 1766:

> Una de las incidencias de la pesquisa reservada es el examen de la conducta de los jesuitas en los dominios ultramarinos de V.M. sobre lo cual hay varios documentos autóctonos y señaladamente dos libros encontrados en el pueblo de San Ángel, de las misiones del Paraguay por el capitán de dragones D. Juan de Ris de Bonneval, cuyos documentos son conducentísimos y se hallan reconocidos por varios sujetos, para probar su identidad de orden de este Consejo Extraordinario [...]

[8] *Declaración,* 220-221.
[9] Hoy Santo Ângelo, Rio Grande do Sul, Brasil.
[10] Barba, p. 92.
[11] AGS, *Gracia y Justicia, 690.*

En 1761 se anuló el Tratado de Límites y al año siguiente Cevallos recuperó la colonia de Sacramento. En 1763 llevó su ofensiva contra el fuerte de Santa Teresa y sus cuatro baluartes: San Carlos, San Clemente, San Martín y San Juan. El fuerte de Santa Teresa había sido construido por los portugueses entre la Angostura del Chuy y Castillos Grandes.[12] En estas operaciones participó el capitán Juan de Ris; en sus manos fueron depositados los estandartes de los enemigos. Al regreso hacia Maldonado (Uruguay), por enfermedad no pudo continuar la marcha. El capitán al mando, don Lucas Infante, entendió que era una desobediencia y lo mandó apresar. Aunque luego Cevallos trató de tranquilizarlo quitándole importancia al asunto, al desembarcar en Cádiz fue arrestado y conducido a la prisión de Ceuta.

La desproporción entre la falta que se le atribuyó y la gravedad del castigo se ve en una frase que el mismo Juan de Ris escribió en su petición al rey para que se le dejase ir a Madrid a explicar sus razones:

> [...] la verdadera causa de su persecución [fue] el deseo de vengarse de cosas en que había hecho el servicio de V.M. no atendiendo a ventajas y adelantamientos que le habrían obligado a despreciar su honor y zelo [...][13]

Probablemente, esa venganza por las cosas que había hecho en servicio de su majestad hace referencia a haber entregado el Libro de Órdenes a integrantes del partido del Marqués de Valdelirios. La actitud favorable de Cevallos hacia los jesuitas había ido creciendo a lo largo de los años, por tanto, el capitán de dragones se aseguró de que el precioso manuscrito llegara a manos de quien se convertiría en uno de los representantes más claros del partido antijesuítico: Bernardo Ibáñez de Echavarri.[14] El Marqués de Valdelirios, en abril de 1757, lo nombró capellán de la primera comisión demarcadora a cargo del capitán de fragata don Juan de Echavarría, primo de Ibáñez. En mayo Ibáñez fue expulsado de la Compañía de Jesús pero encontró en el ministro Ricardo Wall un apoyo incondicional. El teniente coronel Eduardo Wall le facilitó una serie de impresos y documentos entre los cuales se encontraba el manuscrito hallado por Juan de Ris. Con todo este material Ibáñez comenzó a escribir una serie de obras tendientes a justificar la conducta del rey y sus ministros respecto al tratado

12 Hoy Departamento de Rocha, Uruguay.

13 AGS, *Gracia y Justicia, 690.*

14 Acerca de Ibáñez véase Kratz, pp. 184-197 y G. Furlong, *El expulso Bernardo Ibáñez,* en AHSI 2 (1933), pp. 25 y ss.

y probar la decadencia de los jesuitas y su desobediencia a la corona. Entre estas obras se encuentra el Reyno Jesuítico,[15] en el que la pieza fundamental será el Libro de Órdenes (LO) hallado en San Ángel. En 1761 Ibáñez regresó a Cádiz y se trasladó luego a Madrid, donde terminó su manuscrito. Al año siguiente murió como resultado de una breve enfermedad. El libro fue editado recién en 1770 pero los papeles de Ibáñez fueron clave para que el fiscal Pedro Rodríguez de Campomanes redactara el informe con el cual Carlos III expulsó a los jesuitas de sus reinos en 1767.[16]

El Libro de Órdenes

La mayoría de los folios presenta una grafía clara y precisa. Seis folios fueron transcritos por otra mano y una tercera mano agregó alguna nota al margen y signos para llamar la atención del lector. Estaba dispuesto que cada uno de los pueblos y residencias conservara estos libros, los cuales eran leídos periódicamente en comunidad y funcionaban como una reserva jurisprudencial.

Es probable que durante algún tiempo se hubiera pedido a escribientes indios que realizaran copias de cartas y órdenes que debían estar presentes en todos los pueblos. Sin embargo, a mediados del siglo XVII se empieza a registrar una serie de prohibiciones acerca de dar a indios material reservado para que ellos realizaran copias.[17] A partir del siglo XVIII comienzan a trabajar en los pueblos *indios copiantes* que empiezan a realizar copias de los documentos. Estos escribanos indios desconocían el castellano, lo que aseguraba una confidencialidad en el manejo de documentos reservados a la vez que explica ciertos rasgos inusuales de la grafía, una serie de errores y omisiones difíciles de justificar de otra manera que se pueden seguir a lo largo de todo el Libro de Órdenes.[18] En una carta del padre Bernardo Nus-

[15] B. Ibáñez de Echavarri, *El reyno jesuítico del Paraguay por siglo y medio negado y oculto, hoy demostrado y descubierto*, Madrid, 1770.

[16] Sobre el destino de los papeles de Ibáñez véase Kratz, pp. 286-293.

[17] En una serie de disposiciones a los misioneros de 1664, el padre Andrés de Rada ordenó que se hiciera copia de ella para todos los pueblos "mas no por manos de indios que no conviene". LO, p. 36. El mismo Andrés de Rada en 1697 dispuso: "No se permita que los indios lean nuestras Reglas en romance cuando se leen en el refectorio, sino en latín, ni que vean nuestros órdenes o instrucciones, o cartas de los Superiores porque se eviten algunos inconvenientes, ni que entren en nuestros aposentos estando el padre ausente, para que se excuse que anden nuestros libros en manos de indios y falten otras cosas de los aposentos, de que lean las cartas, y papeles que el Padre deja en la mesa, y pacen las noticias a los demás indios, todo lo cual ya se ve de cuan gran inconveniente sea", LO, p. 48.

[18] Una carta del padre Joaquín Camaño [* 13.04.1737 La Rioja (Argentina); SJ 22.04.1757 Cór-

dorffer[19] se llama la atención sobre el secreto en el que deben mantenerse estas órdenes y que no lleguen al conocimiento de los indios:

> Yo de mi parte, tengo que avisar a VV.RR. de otro punto y es que tengan, por amor de Dios y bien de estas Doctrinas, algunos más prudencia en no propagar a los mismos indios estas órdenes de nuestros Superiores como tengo noticia que parece lo han hecho algunos o alguno [...] nada les hace provecho, antes[se] pierden los Pueblos y los confirma en desobediencias de lo cual N. Señor nos ha de pedir cuentas si cooperamos a ellas con tan dañosas propalaciones. Y aun tales órdenes no conviene que los Indios los trabajen por saber muchos la lengua española, ni lo pueden, ni manden los superiores. Y así ruego a VV. RR. andemos en esto con mayor recato, y si uno supiere que en su pueblo no se guarda esto o antes hizo o se hace lo contrario, estimare me avise o el P. Cura o el Compañero y procuraré cumplir con mi obligación para impedir los daños que se seguirán de tales hablas.[20]

Cardiel mismo testimonió, más de una vez, en sus escritos la existencia de estos libros:

> El tiempo que el Provincial anda visitando, se hacen sus juntas o pequeñas congregaciones de 14 o 16 misiones cada una, remudándose para que todos asistan a ellas y no falten a sus ministerios. En ellas se leen y explican las reglas de nuestro Instituto, y las órdenes de los Generales y Provinciales y Visitadores acerca del gobierno religioso, y del político, eclesiástico y militar de los indios, de que hay un cumplido libro.[21]

A pesar de ser en la época un documento relativamente común hoy es una pieza rara de encontrar en los archivos. Muy probablemente este tipo de material fue suprimido por los mismos jesuitas durante la crisis suscitada por el Tratado de Límites y luego durante el periodo de la expulsión (1767-1768). El capitán Francisco Bruno de Zavala, uno de los oficiales encargados de aplicar el decreto de extrañamiento de los jesuitas de misiones, escribió al gobernador de Buenos Aires Francisco de Paula Bucarelli en estos términos:

---

doba; † 30.08.1820 Valencia (España). DHCJ, I, p. 608.] testimonia esta labor de los indios a la vez que se lamenta de que uno de estos *copiantes* ha equivocado una letra y por tanto cambiado un nombre. *Correspondencia del P. Camaño*. ARSI, *Paraq. 12a*, 210v.

[19] Nusdorffer, Bernardo *17.08.1686 Plattling (Baviera, Alemania); SJ 14.10.1704 Alemania sup.;† 18.03.1762 San Carlos (Corrientes, Argentina). En dos ocasiones fue superior de guaraníes (08.02.1734-1738; 20.11.1747-12.06.1752) y provincial (12.10.1743-21-08.1747). Storni, p. 201.

[20] *Carta del P. Nusdorffer a los PP. Misioneros*, Candelaria, 9 de diciembre de 1735, LO, p. 276.

[21] *Carta-relación*, p. 112. Más adelante, hablando de los castigos afirma: "Los castigos no son *ad libitum* de cada cura. Están todos escritos en libro de órdenes [...]", p. 176.

> [...] fui a irme apoderando de los papeles, que como han tenido tiempo no se hallan sino los que ellos [los jesuitas] han querido dejar [...] En San Miguel encontré el Libro de la Visita que hizo su señoría Ilustrísima, tan diminuto el inventario, de lo que al presente se halla de alhajas de plata de el servicio de la Iglesia, y de los ornamentos, que es una prueba que siempre seguían su máxima de ocultar a los Señores Gobernadores y Obispos lo que havia en los Pueblos, a mi no ha cogido de nuevo, pues leí esta máxima en los Libros que se hallaron en San Ángel.[22]

El mismo Bucarelli, en carta al conde de Aranda da noticia de la eliminación de documentos y otros enseres antes de la llegada de las tropas:

> Aquí he tenido noticia de que el Provincial se halla en el Yapeyú con algunos compañeros, y que en dos o tres Pueblos han ejecutado sus curas diferentes ridículas acciones de arrojar al río los platos, cucharas, tenedores, y otros utensilios, quemar los libros de uso, cortar los árboles de las huertas [...][23]

En su última obra, *El Compendio*, Cardiel parece reconstruir la historia de Juan de Ris de Bonneval y el hallazgo del Libro de Órdenes y al mismo tiempo se cautela de la manipulación que los enemigos de la Compañía hubieran hecho del manuscrito:

> Para que todo vaya a una, y bien gobernado, tienen en cada pueblo un libro manuscrito al modo de libro de órdenes o de ordenanzas de los militares, hecho por los Provinciales [...] en que se pone todo el método y orden que han de guardar, en orden a la observancia religiosa y en el gobierno espiritual, económico y civil y militar de los indios y se lee media hora en él cada semana [...] Este libro se encontró en casa de un indio y el capitán que lo encontró lo trajo al capitán general don Pedro Cevallos. Los prudentes lo alaban mucho.[24]

Consta que el libro que encontró Juan de Ris no fue a parar a manos de Cevallos, sino a las de Ibáñez y luego a las de los ministros de Carlos III. No queda claro por qué Cardiel haya fijado de esta manera un detalle así. Podría ser que se trate de otro libro de órdenes del que encontró Juan de Ris, o bien que se pretenda insinuar que el material del que se sirvió Ibáñez es falso, visto que "los prudentes lo alaban mucho". Esta segunda hipótesis debe desestimarse porque las cartas que se copian en el libro corresponden a algunas efectivamente enviadas a la Provincia, sea por los

22 *Bruno de Zavala a Francisco de Paula Bucarelli. San Juan, 4 de Agosto de 1768*, AGN, *Sala IX. 6.10.7.*

23 *Francisco de Paula Bucarelli al conde de Aranda. Salto del Uruguay, 25 de junio de 1768*, AHN (Chile), *Jesuitas 201/3.*

24 *Compendio*, 98.

padres generales o por los padres provinciales, así como lo atestan las cartas de padres generales que se conservan en el Archivo de la Provincia Argentina o por documentación que se halla en otros repositorios tales como el Archivo General de la Nación (Buenos Aires, Argentina).

Las filigranas presentes en los folios testimonian papeles provenientes de molinos papeleros datables entre fines del siglo XVII y mediados del siglo XVIII.[25] Una serie de marcas en los márgenes hace pensar en la utilización del manuscrito por Ibáñez y posteriormente por Blas Garay.

En el Libro de Órdenes se registra una serie de disposiciones comunes destinadas a los jesuitas de la antigua provincia del Paraguay, muchas de ellas dirigidas a aquellos que trabajaban en las reducciones. En el archivo de los jesuitas de Salamanca (España) se halla una copia coeva del segundo tomo del libro, el cual se presenta con otro tipo de encuadernación y realizado por una mano diversa.

La Misa y la mesa

Desde el punto de vista del contenido, el Libro de Órdenes presenta una gran variedad de temas que abarcan desde cartas exhortativas, hasta los menús para los días de fiestas y ordinarios que se debían observar en las casas:

> 1. Los días ordinarios ante,[26] escudilla,[27] porción[28] y postre. El ante podrá ser siempre de cocina, aunque ello no lo es siempre.
>
> 2. Los días de Apóstoles, de la Virgen, todos Santos, y otras fiestas semejantes, se añade platillo[29] fuera de lo ordinario, y lo mismo los segundos, y terceros días de Pascua, segundo, y tercero de carnestolendas, de misa nueva, votos, y profesión, y acá se podrá dar también los domingos entre años, por ser la faena de aquel día mucha.

25 La filigrana del folio 43, escudo con barra, por debajo inscripción: VORNO, indica la proveniencia de algún molino papelero de la zona del río Vorno (Lucca, Italia) a mediados del siglo XVIII. (O. Valls i Subirá, *La historia del papel en España ss. XVIII-XIX*, Madrid, 1982.) Otros motivos presentes son algunas variedades del "escudo de Génova" con iniciales, abundantes en papeles de origen italiano muy usados en España desde mediados del XVII a fines del XVIII. Ch.-Moïse Briquet, *Les filigranes des archives de Gêne*, Génova, 1888.

26 Los platos de frutas y otras cosas con que se comienza a servir la comida, o cena. (DA)

27 Vaso redondo y cóncavo que comúnmente se usa para servir en ella el caldo y las sopas. (DA)

28 Porción es la cantidad de vianda que diariamente se da a uno para su alimento. Llámase así con especialidad la que se da en las comunidades. (DA)

29 Se llama también el extraordinario que dan a comer los religiosos en sus comunidades los días festivos, además de porción ordinaria. (DA)

3. Los primeros días de Pascua, asuetos, Generales día de circuncisión, y S. Javier renovaciones de votos, santos de la Compañía, primer día de carnestolendas, dos antes de la despensa, dos platillos de cocina, escudilla, porción, y dos Postres.

4. Día de Nro. P.e S. Ignacio dos antes de despensa, tres platillos de cocina, una ensalada, escudilla, porción, y dos postres, y al salero aceitunas, y queso. Y lo mismo puede ser en las fiestas titulares de los Pueblos.

5. Las noches de abstinencia no se de más que un plato de cocina, y un postre ordinario, sin que se añada al salero cosa alguna. Y en las colaciones[30] podrá ser lo mismo, dándose segunda colación por el mayor trabajo, aunque de ordinario no se da en los Colegios.

6. A los huéspedes, que llegan por la mañana, se les da a mediodía de mas de lo ordinario, un ante de la despensa, y un platillo, y otro postre por tres días. Pero por las noches no se les da platillo, sino sola la porción mejorada, dando algo sobre ella, y un postre particular fuera de lo ordinario.

7. A los que vienen de huésped sobre tarde a la cena por primer día se les da un ante de la despensa, un platillo, y postre fuera de lo de la comunidad ordinario.

8. Nunca se dan de noche dos platos de carne, y sea el Ante de lo que [134] pareciere, como no sea de carne.

9. No se quita por lo dicho, que se puedan poner al salero frutas frescas, cuando las hubiere, o de las que se guardan, como manzanas, granadas, etc.

10. Los asuetos generales de entre año han de ser cuatro: antes y después de Cuaresma, por julio, y por octubre según se concertaren los Padres.

A la dieta y sus relaciones con la pobreza religiosa el Libro de Órdenes dedica varios pasajes. El padre provincial Tomás Donvidas,[31] en su tercera visita a las reducciones (1688), notó que algunos padres misioneros, por el "título de la caridad" o por agasajar a sus huéspedes, se excedían en la calidad de los postres hechos con un "almíbar muy transparente", llegando hasta a plantar caña en los pueblos donde no la había para tenerla más a mano.[32] Ante el uso desmedido de la carne de gallina, considerada en la época de mayor calidad que la de ternera o la de carnero, el padre general Tirso González, en 1691, se lamentó ante el provincial del Paraguay, padre Lauro Núñez, sobre lo que él consideraba como una falta a la "santa pobreza" por parte de algunos miembros de la Provincia que se procuraban para sus viajes: "gallinas en escabeche, asadas o hechas polvo", o vivas en sus jaulas, junto con una gran variedad de "dulces secos o en al-

30 Colación, se llama aquella parva materia que los días de vigilia u ayuno es permitida por la Iglesia tomar. Para que la bebida no haga daño por la tarde o por la noche. (DA)

31 Donvidas, Tomás *22.12.1618 Arévalo (Ávila, España); SJ 13.01.1635 Castilla; † 02.06.1695 Santiago de Chile (Chile). Fue provincial del Paraguay 1676-77; 1685-89 y su procurador en Europa (1679-81); visitador de Chile (1692-95). Storni, p. 86.

32 *Carta del padre Provincial Tomás Donvidas a los padres misioneros en la visita del año de 1688.* LO, p. 141.

míbar, o en conservas".[33] Estos excesos contrastaron contra algunas graves carencias. En el memorial de su segunda visita a los pueblos de misiones el padre Antonio Macioni[34] (1693) ordenó se tuviera una especial atención a la dieta de los enfermos:

> Teniendo más que mediano cuidado de que se les haga en casa una buena olla para repartirles a mediodía lo suficiente con buen pedazo de pan, debiendo ser el aderezo de esta comida como la que se da a Cristo en sus pobres, y no se haga con omisión y descuido como lo he reparado en algunos pueblos dando a los pobres enfermos unos pedazos de carne de toro medio hervidos, y no más sin un poco de maíz, ni una migaja de pan blanco que come el padre cura, quiera Dios que no sirva esto de confusión el día del Juicio.[35]

El mismo Macioni moderó los rigores con los que su antecesor en el provincialato, el padre Sebastián de San Martín,[36] había prohibido el uso de la yerba mate para los jesuitas. En el LO se registró una carta suya en respuesta a una consulta del padre Rafael Caballero,[37] asunceno, quien fuera superior de misiones de guaraníes (1739-1742). El padre Macioni, a su vez, seguía una instrucción del padre general Francisco Retz,[38] quien para evitar daños mayores tales como faltas de caridad y murmuraciones dispuso menos severidad respecto a las limitaciones para con el tabaco, chocolate y té, ya que a la provincia del Paraguay pasaban muchos europeos habituados a su consumo.[39] La yerba mate podía ser bebida sólo bajo licencia médica. La prohibición de beber mate[40] fue justificada por

[33] *Carta del Provincial Lauro Núñez común para toda la Provincia de 19 de Noviembre de 1693*, LO, pp. 164-165.

[34] Macioni, Antonio * 01.11.1672 Iglesias (Cerdeña, Italia); SJ 23.11.1688 Cerdeña; † 25.07.1739 Córdoba (Argentina). Fue procurador en Europa (05.06.1731) y provincial (10.01.1739-10.02.1743). Storni, pp. 169-170.

[35] *Memorial del padre provincial Antonio Machoni para el padre Superior, y sus Consultores, que comunicará a los PP. misioneros de estas doctrinas del Paraná, y Uruguay en la segunda visita de 7 de Marzo de 1742.* Una disposición similar acerca de la dieta y cuidado de los enfermos había sido establecida por el visitador padre Andrés de Rada en 1684. LO, p. 35.

[36] San Martín, Sebastián de *20.01.1678 Gallur (Zaragoza, España); SJ 19.03.1695 Aragón; † 22.04.1759 Córdoba (Argentina). Fue en dos oportunidades superior de chiquitos (1718-20; 1734-37), procurador en Europa (05.061731-25.03.1734) y provincial (23.09.1738-10.01.1739). Storni, p. 261.

[37] Caballero, Rafael *27.03.1684 Asunción (Paraguay); SJ 13.12.1699; † 08.01.1763 Asunción (Paraguay). Storni, p. 46.

[38] Retz, Francisco *13.09.1673 Praga (Bohemia, Chequia); SJ 14.10.1689, Brno (Moravia, Chequia); † 19.11.1750 (Roma, Italia). Fue elegido general en la CG XVI (19 noviembre 1730-13 febrero 1731). DHCJ.

[39] *Antonio Macioni a Rafael Caballero.* Ignacio Guazú, 28 de junio de 1740. LO, p. 292.

[40] LO, pp. 268-269.

considerar que la infusión era un detrimento a la pobreza, una pérdida de tiempo y una falta a la debida mortificación. A pesar de estas reiteradas prohibiciones los jesuitas siguieron haciendo uso del infuso. El padre Jaime Aguilar[41] se vio obligado a renovar la prohibición haciendo la salvedad de que podía ser usada con licencia del superior provincial. Quien gozara de la licencia tenía que consumir la yerba en presencia de su compañero o de algún testigo y sin agregarle azúcar ni otro aderezo al mate; en los colegios y residencias debía beberse sólo en el refectorio.[42]

La yerba, prohibida para los jesuitas, era en cambio dada como premio a los indios. Así por ejemplo a los que participaban con denuedo en los alardes[43] o a las mujeres que eran elegidas como nodrizas para alimentar a los niños de pecho que habían quedado huérfanos.[44]

Los esfuerzos para regular las fiestas no pudieron evitar la presencia de algunos cantos autóctonos durante los festejos en las reducciones a los cuales se intentó dar un límite:

> La 2a falta pertenece a la modestia en que los primeros misioneros instruyeron a estos indios, a que se oponen algunos cantares menos honestos, y venidos de otros pueblos se van comunicando a nuestras Reducciones. Como también el que casi por toda la noche en vísperas de las fiestas mayores anden los indios por todo el lugar con tambor y flautas cantando el guahu[45] concurriendo hombres y mujeres en que necesariamente hay riesgo del alma. Y así encargo que en dichas Fiestas no se permitan estos cantos y flautas, etc. sino es delante de la Iglesia sin concurso de mujeres y solo hasta la hora de tocar a las animas.[46]

Algunos de estos cantos también fueron utilizados por los indios en el momento de la sepultura:

41 Aguilar, Jaime * 25.03.1678 Santolea (Teruel, España); SJ 26.10.1696 Paraguay; † 29.01.1746 Asunción. Fue superior de chiquitos (1727-29), de guaraníes (1730-33), provincial (02.12.1733-23.09.1738) y procurador electo (20.11.1740). Storni, p. 3.

42 *Órdenes del P. Jaime Aguilar,* San Lorenzo, 3 de diciembre de 1735, LO, p. 275.

43 LO, p. 298.

44 *Carta del P. Provincial Tomás de Baeza de 15 de Abril de 1628, para los PP. misioneros del Paraná y Uruguay,* LO, p. 120.

45 Era el canto propio de los indios. A. Ruiz de Montoya, *Vocabulario de la lengua guaraní,* Madrid, 1640, p. 128. Estos cantos indígenas aparecen ya testimoniados en las primeras crónicas de la conquista. Así por ejemplo en una carta del clérigo Martín González escrita en Asunción el 5 de junio de 1556: "Entre los indios se ha levantado uno, con un niño que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esa invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza; por los cuales cantares, tenemos noticia que en tiempos pasados, muchas veces se perdieron, porque entretanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día en otra cosa no entienden, sino en cantar y bailar". *Cartas de Indias,* Madrid, 1877, p. 632.

46 *Copia de una Carta del padre Provincial Agustín de Aragón de 18 de Julio de 1670.* LO, p. 60.

> ...se colocaba el cadáver en la fosa abierta y se comenzaba a echar tierra, entonces prorrumpía (pues antes estaban en silencio) el llanto de las mujeres (al que llaman los Guaraní guahu) y mientras lloraban referían las virtudes del muerto y recordaban lo que había hecho por su pueblo y lo que habría de haber hecho si hubiera permanecido vivo. Y expresaban tales lamentos con tantas interjecciones, con tan recónditas y exquisitas formulaciones, que nada hay en la lengua guaraní tan difícil de aprender como esto.[47]

Estos cantos, que fueron apenas tolerados, no encontraron un lugar ni en las celebraciones ni en la catequesis.

No sólo los indios sino también los mismos jesuitas tuvieron que moderar su participación en las fiestas. El provincial Donvidas exhortó a los misioneros de las reducciones del Paraná y del Uruguay a renovar la austeridad y parsimonia de los primeros tiempos de la fundación de los pueblos. Según el provincial, la sola palabra "misionero encierra en sí incomodidades y hambres", como las que experimentaron los fundadores de los primeros pueblos. El desarrollo material de las misiones, logrado en casi un siglo de actividad, no debía establecer una diferencia con el nivel de vida que se llevaba en los colegios o residencias. Por el recuerdo de la parsimonia del pasado y por común estilo de vida que debía llevarse en la Provincia, debía evitarse de recibir a los huéspedes con "chirimías, música, cajas, y clarines", por considerarlos usos no convenientes a la modestia religiosa. La presencia de los huéspedes era además ocasión para exceder en las comidas, para interrumpir la lectura en la mesa, para extender más de lo debido el recreo después de cenar.[48] Así lo determinó el padre Blas de Silva[49] en una orden a los padres misioneros:

> Lo tercero ruego a V.R. aya moderación así en el numero de los platos, como en otras circunstancias con que se suelen celebrar en el refectorio [...] Mas lo que con mayor afecto encargo en este punto es, que se evite del todo lo que en algunos Pueblos se a hecho acompañando el regalo de la mesa con el estruendo de los tiros, toque de cajas y sones de clarines. Todo esto pide remedio y que se ataje porque no cunda, pues aun los Señores Gobernadores solo usan del clarín a su mesa y siendo esta propia regalía de Gobernadores [...] [212] seremos reparados y con sobrada razón bien murmurados. Para que el oído participe también de su recreo bastara que al tiempo de la comida canten los músicos unas letras, que

[47] J. Peramás, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza, 1793, pp. 143-144.

[48] *Carta del P. Provincial Tomás Donvidas a los PP. Misioneros del Paraná y Uruguay*, San Ignacio del Paraguay, 10 de diciembre de 1685. LO, p. 125.

[49] Silva, Blas de *03.02.1647 Asunción (Paraguay); SJ 30.07.1664 Paraguay; † 09.09.1717 en el río Paraná. Fue provincial (1706-09). Storni, p. 270.

toquen sus instrumentos e interpreten varios sones de chirimías que es variedad que deleita y sin tanto ruido y estruendo recrea.[50]

Los danzantes se podían exhibir sólo en ocasiones muy importantes, como en el caso de la visita del obispo o del gobernador, y se debían evitar en absoluto algunos tipos de danza como aquellas en las que los bailarines se vestían con botargas. Se prohibió asimismo el uso de pelucas o cabelleras postizas; la proscripción fue tan terminante que para erradicarlas totalmente de los pueblos la alternativa fue venderlas en Potosí o quemarlas.[51]

En las fiestas patronales había que suprimir aquello que fuera o asemejara esplendor profano. Se prohibió que los alféreces indios entrasen en la iglesia con espuelas y sombreros puestos y que las crines de los caballos fueran enjaezadas con cintas de sedas que habían sido destinadas anteriormente al ritual litúrgico.[52] Las festividades del santo patrono de los treinta pueblos tuvieron normas precisas para evitar que estas celebraciones distrajeran en demasía el ritmo ordinario de las misiones.

En el LO se estableció una serie de correspondencias entre los pueblos para celebrar las fiestas patronales. En el Paraná, las doctrinas de Loreto, San Ignacio y Corpus podían tener correspondencia entre sus festividades, por su parte los pueblos de Candelaria, San Cosme y Santa Ana lo harían entre ellos. Nuestra Señora de Itapúa podía corresponder con el pueblo de Candelaria por no tener otro más cercano. En el río Uruguay, los pueblos que podían corresponder sus celebraciones eran los de Santa María, San Javier y Santos Mártires del Japón entre sí, San Miguel lo haría con la Concepción. Los padres de San Nicolás podrían participar de las fiestas de Santo Tomé. La celebración litúrgica de las fiestas patronales tenía un orden preciso.

La misa podía ser celebrada con diácono y subdiácono del pueblo que festejaba y uno de los huéspedes podía ser el "preste que cante la misa" y otro podía predicar. Sólo en el caso de que el coro del pueblo careciera de buenas voces o de buenos músicos podían llevarse algunos elementos de los pueblos correspondientes. Se podía invitar a la fiesta patronal a los caciques corregidores y a la gente principal de los pueblos correspondientes, pero los alféreces no podrían ocupar un sitio en el presbiterio, estar sen-

50 *Carta del padre provincial Blas de Silva para todas las Doctrinas. Su fecha 22 de Diciembre de 1707*, LO, pp. 211-212.

51 *Ordenes, y preceptos impuestos à las doctrinas por Ntros PP. Generales, PP. Visitadores y PP. Provinciales con algunas cartas adjuntas del año de 1710 por Abril a 17.* LO/S, pp. 18-20.

52 *Carta del P. Provincial Tomás Donvidas para los PP. Misioneros.* Nuestra Señora de Fe, 13 de abril de 1687, LO, p. 138.

tados en sillas o recibir el saludo litúrgico de la paz.[53] En la ya citada carta del padre Blas de Silva se renovó la costumbre antigua de que los padres convidados que llegaban al pueblo lo hicieran unos días antes para que los indios pudieran confesar con alguien que no fuera su párroco habitual. Los sacerdotes invitados recibían una serie de regalos y por la emulación de unos pueblos con otros esto había crecido con el tiempo. Por esta razón, el padre Blas de Silva trató de limitar esta costumbre para que los misioneros no volvieran "a sus pueblos cargados de trastes que a veces en cantidad o calidad vale cada uno de estos premios cuarenta o cincuenta pesos de que se siguen graves inconvenientes contra la edificación común y de la santa pobreza particular".[54]

De la primitiva desnudez a los calzones de seda

Para el vestido de los indígenas y el de los indios danzantes en particular se dictaron una serie de normas. Algunas disposiciones de fines del siglo XVII prohibieron el uso de la seda por considerarla un material de lujo. Sin embargo Cardiel consideró, a mediados del XVIII, que este material era más conveniente, a pesar de su alto precio, porque duraba más que el paño común.[55] En sus escritos, Cardiel presentó la problemática de la vestimenta, así como otros temas, de una manera atemporal prescindiendo de la evolución y de los conflictos que estas cuestiones suscitaron. Según el cronista jesuita, "poca sastrería necesitaban" los guaraníes ya que, según él, los vestidos eran exiguos y llevados de manera holgada a causa de los calores de la región.[56] El LO es algo más articulado en la presentación de la realidad histórica y ofrece una serie de matices y de datos que Cardiel omitió y que parte de la bibliografía contemporánea, que ha tomado casi exclusivamente a sus obras como única referencia, no ha trasmitido.

El provincial Diego de Altamirano[57] fue uno de los superiores que dio criterios precisos sobre los trajes de los indios. Para él, la reforma de

53 *Carta del P. visitador y viceprovincial Andrés de Rada para los PP. Misioneros.* Nuestra Señora de Itapúa, 13 de abril 1664, LO, p. 34.

54 *Blas de Silva a los misioneros.* San Ignacio del Paraguay, 22 de diciembre de 1707. LO, p. 210.

55 "Es más barato que estos vestidos sean de seda que de paño, porque aunque la seda vale más (aunque el paño es bien caro en estas tierras) pero la seda dura mucho más y se ahorra". J. Cardiel, *Breve relación*, p. 116.

56 *Breve relación*, p. 525.

57 Altamirano, Diego Francisco de * 26.10.1626 Madrid (España); SJ 26.03.1642 Toledo; † 22.12.1704 Lima (Perú). Fue provincial del Paraguay (1677-81) y procurador de la provincia en Europa

la vestimenta en los indios de servicio en las casas de los padres debería servir como modelo para los demás habitantes del pueblo. Además, retuvo necesario moderar el lujo de los trajes de los danzantes para que no fueran en detrimento del vestido necesario para los pobres.

> Los trajes que se han ya introducido son ya profanos para los Indios [115] y como tales usan de ellos los mozos, con un calzón tan ajustado, que con dificultad puede cerrarse por los lados por la rodilla [...] El pelo en muchos va prevaleciendo, sin atreverse ya algunos a hacérsele cortar con efecto, y perseverancia ni aun los niños y acólitos los cuales por usar en la Iglesia traje clerical deben tener el pelo como acólitos españoles y clérigos. Modestos excesos que piden efectivo remedio disponiendo los padres curas que empiece la reforma de los trajes por los muchachos, y sirvientes de nuestra casa, y principales del Pueblo a cuyo ejemplo será fácil acomodar todo el pueblo. También es exceso volver a introducir para los danzantes libreas de seda, lo cual fuera de ser cargoso y superfluo, seria en algunos pueblos mas pobres contra caridad, y aun quizás contra justicia empleando los bienes del pueblo en engalanar demasiado los danzantes al mismo tiempo que muchos pobres del mismo pueblo andan desnudos, cuando la Iglesia usa según S. Ambrosio el deshacer ornamentos y vasos sagrados para vestir a los pobres y S. Tomas de Villanueva y S. Carlos, y otros santísimos prelados desnudaron sus palacios, y camas para vestir con los bienes propios a los pobres desnudos, y sustentar a los necesitados, por tanto ordeno con todo aprieto que no se haga vestido alguno para danzantes, ni para alguno de los indios, de seda, ni con guarniciones, botonadura de oro, o plata. Y si lo enviaren los procuradores no permita el padre superior se gaste en las Doctrinas sino se envíe fuera a vender por lo que costó. Las libreas que al presente están echas se usaran hasta que se gasten.[58]

Gracias a la visita canónica de 1714, realizada por el P. Luis Roccafiorita,[59] al pueblo de San Ángel, puede conocerse el detalle de la vestimenta de los danzantes y de los miembros del cabildo. En el inventario figuran vestidos para los danzantes "chicos y grandes". Para los primeros había cuatro trajes de tafetán, seis de raso listado y ocho de sempiterna. Para los danzantes grandes había ocho vestidos de paño azul con sus calzones hechos de sempiterna, otros tantos de brocatel, seis de color anaranjado y dos de color canela. Aunque las mujeres no podían participar en los gru-

(1682-88), visitador en la provincia de Nuevo Reino y Quito (1688-96) y en la del Perú (1697-1703). Storni, p. 9.

[58] *Carta del Padre Provincial Diego de Altamirano 18 de Enero de 1680*, LO, pp. 114-115.

[59] Roccafiorita, Luis *06.06.1658 Catanzaro (Italia); SJ 06.06.1675 Nápoles; † 30.07.1734 Córdoba (Argentina). Fue provincial de Chile y del Paraguay (1713-17 1722-26) y procurador electo 16.04.1721. Storni, p. 242.

pos de baile, la mención de "dos coletillos[60] con mangas de rasillo" hace suponer que algunas niñas formaban parte del grupo de los pequeños danzantes. Todos los danzantes llevaban sombreros. Los cabildantes portaban distintos atuendos según su rango; los alféreces reales vestían de damasco amarillo con "jubón de escarlatilla" y "calzón de brocal, medias de seda y sombrero". El sargento mayor y el maestre de campo lucían jubones y calzones de escarlatilla, los capitanes de a pie se vestían de paño colorado, los alféreces de a caballo usaban indumentos de estameña y escarlatilla y los soldados de infantería, de algodón.

Pero a pesar de estos trajes para aquellos habitantes de los pueblos que cumplían alguna función especial, el modo de vestir de los demás habitantes de la reducción no debía sufrir contaminaciones con los atuendos de los españoles. En este modo de concebir las cosas hay un resabio de la separación de las dos "repúblicas": la de indios y la de españoles. La "ladinez", entendida como la capacidad de pertenecer a dos mundos distintos y opuestos, fue vista por algunos misioneros como una amenaza para la organización de los pueblos y para el éxito del trabajo misional. Por la ladinez, el indio le puede enrostrar al jesuita faltas de caridad para con su compañero:

> [...] pues mal exhortaremos a la paciencia si ven que nosotros siendo sacerdotes y religiosos la perdemos y están ya tan ladinos, que ha llegado a mí noticia caso en que aconsejándoles el padre que tengan paciencia y caridad entre sí han respondido: pues si vosotros que sois sacerdotes faltáis en eso cómo queréis, que nosotros la tengamos.[61]

Para el padre Donvidas el modo de vestir mereció una especial atención, según sus normas de 1685, para que por la vestimenta no se insinuase el desgobierno y para que las modas de españoles y criollos no fueran una ventana por donde se subvirtiera el orden establecido.

> Sentimiento es común de muchos padres la introducción de algunos trajes en indios, usando capas, y calzoncillos, o pañetes labrados, cuyas labores muestran por debajo de los otros calzones, manguillas de ruán, listones, botones, y también de las guedejas;[62] y aun en las indias, se dice, hay en tal, o tal parte algún exceso. Todo es necesario atajarlo: porque si van cobrando fuerzas en semejantes cosas, no se podrán avenir con ellos los padres ni tenerlos sujetos. V.R.s se persuadan, que al

[60] Entiéndese comúnmente por el corpiño o justillo sin mangas que usan las serranas. (DA)

[61] *Carta para los PP. Misioneros del P. Provincial Cristóbal Gómez en la visita del año de 1673*, LO, p. 88.

[62] El cabello que cae de la cabeza en las sienes, de la parte de adelante. (DA)

paso, que se hacen ladinos, es la ladinez antes para mal, que para bien, y no se diga de las Reducciones: *Multiplicasti gentem sed non magnificasti laetitiam.* Y no deja de temerse con el tiempo algún desmán.[63]

El tipoy que usaban las mujeres, una camisa larga de lienzo o algodón, sufrió a lo largo del tiempo diversas modificaciones. En los comienzos de las reducciones había sido concebido como una túnica amplia y sin mangas, después, se lo ajustó algo más al cuerpo y se le colocaron mangas para evitar "indecencias".[64] En 1678 el provincial Diego Francisco Altamirano volvió a insistir sobre el vestido de las mujeres, en el que se debía evitar gargantillas y brazaletes, así como "polleras con guarniciones". En definitiva, debía volverse al austero tipoy, pero de modo "que se ajusten por el cuello para que no se les caiga cuando trabajan las muchachas", y así descubran "fácilmente los pechos".[65] A principios del siglo XVIII esta vestimenta fue ulteriormente alargada "de manera que no ofenda a la vista".[66] Los calzones de los hombres tampoco debían ser "abiertos de suerte que descubran el cuerpo, ni [...] de hechura tan justa, que representen a los ojos la misma forma del cuerpo". Los cabellos de las mujeres no debían llevarse demasiado largos, peinados y perfumados como si fueran "cabelleras de mujeres ricas". Estas profanidades desdecían de la pobreza religiosa en la cual también, junto con los jesuitas, los indios debían participar.[67] Por esta razón, Juan Bautista de Zea[68] dispuso que los indios no se dejaran crecer por demás el pelo, ni que a las indias se les permitiese el "desorden de andar cargadas de cuentas, o abalorios en las gargantas, de zarcillos de estaño, y aun de plata en las orejas, y de cuentas en los ruedos de los tipoys" o que llevaran "algún listoncillo o algunos pedazos de roan". Todo ello era considerado un desorden grande y exponía a las indias a graves pecados.[69]

63 *Carta del provincial Tomás Donvidas, de 10 de Diciembre de 1685.* LO, p. 130.

64 *Carta del P. Agustín Aragón para los padres misioneros,* Nuestra Señora de Itapúa, 8 de mayo de 1672, LO, p. 83.

65 *Carta del P. Provincial Diego Altamirano de 15 de Noviembre de 1678 a los PP. Misioneros,* LO, p. 105.

66 *Preceptos que impuso el P. Provincial Luis de la Roca el año de 1717,* LO/S, p. 38.

67 *Carta del P. Agustín de Aragón para los padres misioneros,* Nuestra Señora de Fe, 18 de julio de 1670, LO, p. 61.

68 Zea, Juan Bautista * 18.03.1654 Guaza de Campos (Palencia, España); SJ 13.08.1671 Castilla; † 04.06.1719 Córdoba (Argentina). Fue superior de los pueblos del Uruguay (1699-1701) y provincial (1717-04-04.1719). Storni, pp. 313-314.

69 *Preceptos y órdenes del P. Provincial Juan Bautista de Çea impuestos a estas doctrinas del Paraná y Uruguay en su primera visita de 1719,* LO/S, p. 62.

Por una parte, se debía evitar en el vestido de los indios lo que los jesuitas consideraban faltas a la decencia y excesos de lujo, pero también debía procurarse que todos los miembros del pueblo estuvieran dignamente vestidos. Un memorial del padre Antonio Macioni, que prohibió castigar a los indios pobres que avergonzados de su vestido no habían ido a misa, pone de manifiesto la importancia que había cobrado el vestido para el guaraní de las misiones.[70]

La cantidad de disposiciones acerca de los trajes de los danzantes demuestra la centralidad que tuvo la danza, junto a la música, en la vida cotidiana de los pueblos de guaraníes. Con motivo de la asunción al trono de España de Carlos III (1760), se organizaron, aprovechando la presencia del general don Pedro de Cevallos en el pueblo de San Borja, 11 días de fiesta en honor del monarca. Además de los indios de San Borja, participaron 170 indios cantores y músicos de los pueblos de Trinidad, Santo Tomé y Santos Mártires, de los cuales 69 eran niños de entre 5 y 16 años. Participaron dos orquestas compuestas una por músicos de Santo Tomé y la otra por músicos del pueblo de Mártires. La de Santo Tomé "contaba de voces de sopranos y contraltos tan afinados que todos decían que podían competir con las de fama de varias catedrales de España". Hubo espléndidos fuegos artificiales. Durante tres días hábiles toreros guaraníes lidiaron toros por la mañana y por la tarde. A lo largo de toda la semana se representó una obra de teatro por día, la actuación estuvo a cargo de un grupo de soldados españoles junto con algunos indios de las misiones. Se bailaron más de 70 danzas diversas, en algunas participaron más de 30 danzantes al unísono.[71]

A pesar de las normas estrictas que regularon las celebraciones no faltaron graves abusos que fueron motivo de severas reprensiones. Una carta del padre general Francisco Retz, recogida en el LO,[72] prohibió que para las congregaciones provinciales los padres de los pueblos convocados bajaran con indios cantores y danzantes para amenizar las sesiones. La experiencia dramática que puso fin a esta costumbre fue la muerte de 62 indios del pueblo de Loreto que en un total de 147 habían concurrido para tal fin a la congregación provincial de 1728. Además, estos viajes habían dado ocasión a importantes fugas de indios de las misiones.[73]

[70] *Memorial del P. Antonio Macioni al superior de estas doctrinas del Paraná y Uruguay y sus consultores, en 29 de junio de 1740*, LO, p. 287.

[71] Este largo documento es citado en Furlong, *Misiones*, pp. 744-745.

[72] LO, p. 270.

[73] *Francisco Retz a Jerónimo Herrán*, Roma, 13 de diciembre de 1732, APA.

El padre Juan Bautista de Zea limitó el número de los músicos de cada pueblo a 40, y "si fueren veinte mejor". En estas órdenes se registra una opinión negativa, por otra parte inusual en la documentación, sobre estos indios músicos a los que se los considera gente "soez y basura de los pueblos", de quienes provenían no pocas murmuraciones y delaciones acerca de los jesuitas.[74] Es probable que la participación asidua a los espectáculos, llevar un régimen de vida especial y privilegiada,[75] gozar de una distinción en el vestido y en el trato, haya puesto a estos guaraníes en la frontera de dos mundos que en el paradigma misional, a menudo, estaban en oposición.

La disciplina religiosa

Una gran cantidad de disposiciones reglaron no sólo la vida de los indios sino también la vida de los jesuitas que habitaban en las reducciones. Las alabanzas por el progreso de los pueblos y la mayor estabilidad del sistema estuvieron acompañadas de numerosas exhortaciones, por parte de los superiores, a lograr una mayor unión entre los jesuitas y a mantener una vida espiritual activa y regular. Desde el primer momento en el que la compañía asumió parroquias de indios en el Perú se levantaron numerosas voces, entre los miembros de la orden, llamando la atención sobre este apostolado considerado "como un modo extraño y contrario a su Instituto",[76] según el cual el jesuita, teniendo su domicilio en la residencia o en el colegio, ejercitaba su ministerio apostólico por "vía de misiones". Esta perplejidad fue ampliamente compartida por los padres generales Aquaviva y Vitelleschi.[77] Además de las contradicciones jurídicas y pastorales que implicaba hacerse cargo de reducciones, se vio desde el inicio como un peligro para la disciplina religiosa. José de Acosta, a pesar de haber sido uno de los defensores de la presencia de los jesuitas en los pueblos de indios, en el libro V del *De Procuranda*, ponía en guardia ante la *continentiae difficile* a la que se veía sometido el párroco de indios, a quien no bastaría la fortaleza de un san Jerónimo para mantenerse íntegro. Razón por la cual

74 *Preceptos, y órdenes del P. Provincial Juan Baptista de Çea impuestos a estas Doctrinas del Paraná, y Uruguay en su primera visita de 1719*, LO/S, p. 59.

75 Recuérdese que a los cantores, al igual a que los hijos de caciques, se les enseñaba a leer y escribir. LO, p. 298.

76 Memorial de la Visita del P. Plaza. Cuzco, 12 de diciembre de 1576. *Mon. Per.* II, p. 154.

77 Sobre esta problemática puede verse Morales, *Los comienzos...*

los superiores siempre intentaron mandar a los pueblos de indios jesuitas de probada virtud. A pesar de ello, no faltan en el LO algunas advertencias dirigidas a evitar y a corregir faltas o comportamientos que podían ser juzgados lascivos e imprudentes. Son numerosas las disposiciones respecto a los seis indios que servían al cura y a su compañero. Mantener una relación honesta con ellos y con los demás indios de servicio fue una preocupación de los jesuitas que quedó grabada en más de una norma y reconvención de los superiores.

> En el régimen de los muchachos e indios así los que sirven en casa como los demás del Pueblo se debe evitar: Lo 1.o que entren sin necesidad en nuestros aposentos, ni estén dentro despacio con titulo de escribir o hacer otra obra que estas deben hacerse fuera; y para que no entren aun cuando Los nuestros están fuera cerrarán todos con llave su aposento siempre que salen para misa para comer, o otra ocasión que haya de durar algún tiempo considerable; con que se evitaran hurtillos que suelen experimentarse; y aun cuando entran de paso para alguna cosa precisa no permitirá el padre que cierre la puerta. Lo 2.o, no conviene que se introduzca tener muchacho fijo a la puerta del aposento para acudir a lo que se le mandare; para esto vasta la campanilla, que desde la puerta del aposento se toca: y lo demás tiene resabios de autoridad parecida a lo que usan los palaciegos. Lo 3.o que fuera detestable si sucediese el halagar[78] con las manos a los muchachos o tocarlos con pretexto de agasajo, familiaridad, o otro más bajo, y llámalo así porque en la verdad semejantes acciones envilecen a cualquiera, cuánto más a varones espirituales de quien depende la enseñanza y salud eterna de estos pobrecitos, que tal vez llegan a sospechar por menores demostraciones intentos igualmente bajos a los que ellos conciben; y más cuando les estimula la envidia del que ven más acariciado[79] del padre por lo cual no dudo que será esto bastante para manchar su buen nombre cualquiera de los nuestros que a tal llegase.[80]

Esta disposición de 1672 fue ulteriormente modificada en 1722 por el general Tamburini que dispuso que no sirvieran más muchachos sino indios adultos. La presencia de estos muchachos fue en algunas ocasiones motivo de resquemores entre los demás indios porque recibían privilegios o vestidos que los diferenciaban de los demás:

> Y lo que más disuena es la desigualdad en la distribución de la hacienda del pueblo, repartiendo difusamente a los de casa, que comúnmente son unos muchachos o mozalbetes, que poco o nada sirven al común sin reservar listones, ni ruanes para su vestuario, o adorno vanísimo, y escaseando el lienzo de la tierra y aun el

78 Acariciar, atraer con acciones cariñosas y agasajos. (DA)

79 Halagado y tratado con cariño y afecto. (DA)

80 *Carta del P. provincial Agustín de Aragón a los Padres Misioneros. 8 de Mayo de 1672*, LO, p. 73.

> [necesario] para su vestido a mucha parte de los pobres indios e indias que trabajan con más utilidad en bien del Común, en lo cual se falta no sólo a la caridad y misericordia tan practicada en estas Santas Doctrinas desde su primera fundación si no a la equidad y justicia en la buena administración de los bienes que son comunes a todos.[81]

Finalmente los padres generales Miguel Ángel Tamburini y luego Francisco Retz, en 1731, suprimieron el servicio de estos muchachos.

La consolidación de la pobreza religiosa de los misioneros es otro tema presente a lo largo de las disposiciones. El uso de la hamaca o de la escopeta fue visto como un lujo que no se podía permitir sino en casos particulares.

> También me ha parecido advertir de abuso de tener algunas hamacas en los aposentos, no contentándose con la cama común sino añadiendo a esta, segunda: materia es, que desdice no sólo a la perfección de la Santa Pobreza sino a la mortificación. Y aunque es verdad que para algunos viajes, misiones, y confesiones es más a propósito la hamaca que la cama por no poderse llevar ésta en todas ocasiones, esto solo prueba que es bien aya alguna del uso común en las roperías para el uso común en la ocasión que pareciere necesario conceder el uso de ellas.[82]

Las habitaciones de los misioneros debían mantener la austeridad requerida a los demás religiosos. Se debía evitar el colocar cortinas en las puertas y en las ventanas, colgar cuadros en las paredes de los cuartos aunque fueran de devoción, "ni mucho menos retratos de príncipes", ni podían pintarse frescos.[83] Dada la insistencia de algunas normas sobre los muebles de los aposentos es probable que la silla se hubiera convertido en un elemento importante en la vida del jesuita, sobre ella pasaba muchas horas, con su lectura, en oración o simplemente en sus momentos de descanso. Pero hasta esos objetos debían testimoniar la pobreza religiosa. La silla no sólo no debía ser propia, no pudiéndosela llevar el misionero cuando abandonara el pueblo, sino que debía ser llana y sin labores:

> También parece abuso contra la perfección de la pobreza que a de resplandecer en nuestros aposentos el que usemos en ellos de sillas con labores, y con rejados en la madera, y dibujos en la banqueta de respaldar, y asientos gravados, tarjas, escudos, ramos y labores semejantes que usan los seglares; y así mismo en los lomillos, y

81 *Carta del P. Provincial José de Aguirre a los PP. Misioneros de las Doctrinas del Paraná y Uruguay,* Itapúa, 18 de enero de 1721, LO, p. 225.

82 *Carta del padre provincial Cristóbal Gómez para toda la Provincia Córdoba. Diciembre 20 de 1673,* LO, pp. 90-91.

83 *Ordenes, y preceptos impuestos a las doctrinas por Nuestros PP. Generales, Visitadores, y Provinciales con algunas cartas adjuntas año de 1710, por Abril a 17,* LO/S, p. 18.

> aderezos de camino, siendo claramente superfluo todo lo que no es para el descanso necesario del aposento, y viaje, y más teniendo resabios de profanidad, que si con tiempo no se ataja, suele ir siempre en aumento con el parecer de los padres Consultores remito el Orden en que se ordena que de aquí en adelante sólo se compren, o hagan para los nuestros sillas, o aderezos llanos y negros, y las sillas que al presente, hubiere con labores de este genero se apliquen a la iglesia, o se disponga de ellas al modo más útil que cómodamente se queda.[84]

A la prohibición de tener caballo propio se agregó la de tener escopetas propias ni llevar tales armas por el camino para cazar. Todo ello era considerado ajeno a la profesión religiosa. El uso de las armas de fuego debería quedar limitado a los casos extremos de defensa personal y el superior tenía que autorizar su porte:

> En una pues aquel despacho diré así, según se nos avisa, se va introduciendo mucho este abuso, de cazar los nuestros, y tirar con escopetas cuando van de camino a las chácaras, y estancias, y también el llevar escopetas cuando van de camino; y añaden que muchos los tienen propias, y las llevan consigo, cuando se mudan de un colegio a otro. Ya se ve la suma disonancia que esta hace en nuestro modo, y cuán ajeno es de la profesión religiosa el hacer viaje en esta forma V.Rª severísimamente lo prohíba, y quite las escopetas a todos los que las tuvieren; todas estas son palabras de nuestro padre General en cuya ejecución, ordeno severísimamente a todos, y a cada uno de los nuestros, que cuando fueren a las chácaras, o estancias, o estén en ellas, no cacen, ni tiren con escopetas, sino es en caso, que como suele suceder, sea necesario para matar alguna fiera, o animal nocivo, o no habiendo otro que sepa tirar, y la mate. Ni las lleven, cuando fueren camino o cuando se mudaren de un colegio, o Casa a otra, por ninguna Causa, ò pretexto, sino es por riesgo de enemigos, a juicio del padre rector, superior de la casa, o colegio de donde salieren, el cual les dará licencia, o no, como mejor le pareciere, y juzgare que conviene. Ni se tengan en nuestros colegios, o casas como se manda en las Constituciones parte 3. cap. 155. 14, menos en los de Tucumán, Santiago, Paraguay, y Corrientes, que son frontera de enemigo, donde se permite, que los aya, asi para su seguridad, y resguardo, como para su defensa, de los nuestros, que pasan por dichos colegios, o salen de ellas para otras partes con peligro de enemigos como al superior, que considera lo que más conviene, y pareciere, pero con calidad que los tenga el padre rector en su aposento, o en otro lugar seguro, y secreto de modo que ninguno los vea, ni se use de ellos, sino es en algún caso urgente de alguna invasión de enemigos, o para matar algún animal nocivo, o para otro efecto necesario a juicio del superior como está dicho.[85]

[84] *Carta del padre provincial Diego Altamirano común a toda la Provincia 17 de Septiembre de 1679,* LO, p. 110.

[85] *Carta del Provincial Lauro Núñez, común para toda la provincia en 19 de Noviembre de 1693,* LO, pp. 163-164.

De acuerdo con la Real cédula de 30 de noviembre de 1714, que prohibió en América la producción de aguardiente de caña para proteger la que se hacía en la península, el padre Luis Roccafiorita vedó en los pueblos su fabricación y consumo.[86] Del texto de la prohibición se deduce que fue motivada no sólo para adecuarse a la disposición real sino también por el "descrédito" que podía implicar para las reducciones el que los misioneros hicieran uso de ella para su consumo personal. Dos años más tarde, en 1719, el padre Juan Bautista de Zea volvió a intimar la norma de su predecesor y agregó la prohibición de fabricar o consumir "aguardiente de piñas, de maíz, de miel del monte, ni de ningún género de fruta, ni tampoco de vino", bajo pena de pecado mortal. Sólo el superior de las reducciones podía fabricarla "por vía de medicina" para entregarla a los sujetos que tuvieran necesidad. El aguardiente se aplicaba sobre la mordedura de víbora y se suministraba cuando la persona sufría de "pasmos".[87] La mistela en cambio quedaba totalmente prohibida ya que servía sólo para el "regalo y deleite", habiendo causado "graves daños e inconvenientes en algunos sujetos de estas santas Doctrinas del Paraná y Uruguay". El uso del vino quedó limitado a las comidas. Además, se dispuso que el compañero del cura no tuviera en su cuarto "frascos, ni frasqueras, ni barriles, ni barrilotes de aguardiente, mistela, o vino, ni otros regalitos, de biscochos, conservas, azúcar [...] que los PP. Curas les suelen dar para su regalo con menoscabo de la observancia". De esta manera se evitaría la sospecha de que los "curas hacen ese agasajo a los Compañeros para taparles la boca y que no avisen al Superior de sus faltas".[88]

No faltan en el Libro de Órdenes repetidos avisos de los superiores para que los misioneros mantuvieran entre ellos la debida unión y caridad. Un motivo de la quiebra de la caridad eran las cartas, dirigidas a Roma y a "otras partes mayores", que algunos jesuitas solicitaban a otros compañeros, para alabar a sus amigos o para denostar a los enemigos. Este uso instrumental de la información fue considerado por el padre general Mutio Vitelleschi como una carcoma que debía ser erradicada de la provincia jesuítica del Paraguay.[89]

86 *Preceptos que impuso el P. Provincial Luis de la Roca el año de 1717*, LO/S, p. 36.

87 Suspensión o pérdida de los sentidos y del movimiento de los espíritus con contracción e impedimento de los miembros. (DA)

88 *Preceptos y órdenes del P. Provincial Juan Bautista de Zea impuestos a estas Doctrinas del Paraná y Uruguay en su primera visita de 1719*, LO/S, p. 53.

89 *Carta del P. General Mutio Vitelleschi a la Provincia del Paraguay*, Roma, 30 de diciembre de 1635, LO, p. 3.

El mismo Vitelleschi para evitar la difusión de este tipo de noticias mandó que cuando se encontrara correspondencia en el cuarto de un jesuita difunto el superior debería recogerla y quemarla inmediatamente.[90] A lo largo del LO se recordará, en diversas oportunidades, la instrucción de no escribir sin licencia y registro del superior.[91]

El tema de la unión común pone de manifiesto las relaciones que de hecho se establecían entre jesuitas y entre éstos y los indios. El padre provincial Diego Francisco de Altamirano aconsejaba no sólo a que los jesuitas no difundieran las faltas propias entre sí pero tampoco debían hacerlo con los indios:

> Menos es verdadero amor, el que nos hace familiarizarnos tanto con los indios, que gastemos con ellos ratos de conversación como se pudiera con otro igual, descubriéndoles secretos de nuestro gobierno, faltas de nuestros hermanos, quejas que tengamos de ellos, de suerte que puedan reparar los indios, en que en sus padres unos están poco afectos a otros, como algunas veces ha sucedido, siéndoles la poca advertencia de algún Padre motivo de entretenimiento y risa à los mismos indios [...].[92]

La instrucción de Altamirano denota, por una parte, la concepción estamental propia de la sociedad de entonces en la que el indio no podía ser considerado al mismo nivel que el misionero, pero por otra parte deja entender que por la fuerza del trato cotidiano los estamentos daban lugar a confidencias y a un cierto trato paritario.

Entre las ocasiones y motivos de la falta de unión aparecen con una cierta relevancia los pleitos entre los pueblos a causa de los límites o propiedad de las tierras. El padre general Francisco Retz, ante la gran cantidad de procesos, tuvo que nombrar tres jueces para los pueblos de Paraná y otros tantos para los del Paraguay para que entendieran de las causas que se originaran entre los pueblos. La sentencia se enviaba a las partes, las cuales tenían dos meses para apelarla. En el caso de apelación, sentencia y alegato de la parte se elevaba al provincial el cual, habiendo oído a sus consultores, emitía sentencia firme y definitiva. La sentencia debía ser cuidadosamente archivada en el pueblo que había ganado la causa.[93]

90 *Carta del P. General Mutio Vitelleschi a la Provincia del Paraguay.* Roma, 30 de agosto de 1636, LO, p. 2.

91 LO, p. 175.

92 *Carta del Padre Provincial Diego Altamirano de 15 de Noviembre de 1678*, LO, pp. 99 y ss.

93 *Carta del P. Francisco Retz a la Provincia del Paraguay*, Roma, 12 de diciembre de 1732, APA. La carta también fue registrada en el LO.

Había que evitar los "horrores de los pleitos", como decía el padre Altamirano, porque con motivo de la defensa de los derechos de los indios los jesuitas se desamparan entre sí, recusando jueces, tachando testigos, difamando al adversario por escrito. En realidad, concluye Altamirano, no "debe admitirse por legitima excusa, que los indios son los que pleitean, se quejan, etc., siendo tan manifiesta experiencia, que se viste el Pueblo en esta materia, ordinariamente, de los afectos de su cura [...]".[94]

El régimen de los castigos

Teniendo presente el régimen de castigos vigente en España a finales del siglo XVI y principios del XVII, el sistema penal de las reducciones, en sintonía con el derecho indiano, aparece mucho más blando y de alguna manera anticipa las reformas posteriores, aunque sí participaba de la misma identificación entre delito y pecado, conceptos que encontrarán una distinción sólo en el proceso de secularización del siglo XVIII. El derecho indiano, siguiendo el espíritu de la ley octava, título treinta y uno de la Séptima Partida,[95] fue asimilando al indio a la figura del niño o del adolescente, con lo cual se le disminuyó el grado de responsabilidad penal. Esta asimilación fue corroborada por la labor y el influjo de los misioneros. De esta manera en las reducciones faltan algunos rigores de las penas que se encuentran en la práctica penal de la península. No tuvo lugar, por ejemplo, la tortura, que era considerada una instancia procesal para llegar al conocimiento de la verdad; se moderó notablemente el número de azotes, no se castigó con pena de presidios ni de trabajo en las minas, ni con el destierro, ni con penas infamantes. No existió un castigo equivalente a la brutalidad del servicio en las galeras que, en el caso de ser perpetuo, implicaba una muerte lenta y cruel. Tampoco existió la pena capital prevista para el homicidio doloso. Recuérdese que las relaciones entre homosexuales, en algunos casos, fueron castigadas con la muerte. Según el Apéndice de los ajusticiados del jesuita Pedro de León, en la ciudad de Sevilla entre 1585 y 1616 por el pecado nefando fueron ajusticiadas 55 personas.

[94] *Carta del P.e Provincial Diego Altamirano a los PP. Misioneros,* San Ignacio del Paraguay, 15 de noviembre de 1678, LO, p. 100.

[95] *Y si por ventura el que hubiese errado fuese menor de diez años y medio, no le deben dar ninguna pena. Y si fuese mayor de esta edad, y menor de diez y siete años, débenle mitigar la pena que darían a los otros mayores por el delito.*

La concentración en manos de los curas de la administración de justicia y de la acción punitiva, aunque el jesuita no debía aplicar personalmente el castigo de azotes, implicó, desde los primeros años de vida de las reducciones, un serio conflicto.[96] No sólo porque no faltaron graves abusos en la administración de los castigos sino porque ponían en contradicción la figura de padres con la que los jesuitas querían mantener con sus indios. Para el padre Jaime Aguilar[97] (1735), fue por el rigor de los castigos que algunos pueblos quedaron "casi desiertos y sin gente".[98] Aguilar invitó a los curas a imitar a los primeros misioneros, los fundadores de las reducciones, que fueron rigurosos sólo con ellos mismos y que lograron congregar a los indios en pueblos usando de blandura y amor.

> [...] los más de los rigores que estos pobres experimentan, juzgo no son por lo que deben a Dios y a su Iglesia en sus mandamientos y preceptos sino porque faltan a nuestras propias tradiciones; a nuestras ideas, caprichos, y muchas veces a nuestras conveniencias y regalos [...]

Los delitos eran castigados con el azote o con la cárcel, en la cual se podían agregar otros rigores, según la gravedad del delito, como el uso del cepo, grillos o el régimen de pan y agua. La cárcel era construida en piedra y se ubicaba normalmente en el patio de los padres. Las mujeres recibían un castigo más ligero que los hombres y se moderaron las penas como por ejemplo en los casos de incumplimiento del hilado.[99] A mediados del siglo XVII el incumplimiento del trabajo y el descuido del laboreo en las tierras del común dejaron de ser motivos de castigo. En distintas ocasiones las normas exigieron que el castigo a mujeres fuera dado por mujeres.

A lo largo del LO se fueron estipulando distintas penas por los delitos. Merecían especial atención los que se consideraban delitos de carácter sexual: el bestialismo, las relaciones homosexuales o por haber "procurado haber dado hierbas venenosas" eran castigados con tres meses de cárcel y cuatro vueltas de azotes de a 25 en el rollo. El reo debía estar durante ese "tiempo con grillos bien remachados" y la comida debía ser parca. La motivación que se dio de esta norma fue "que todo es poco respecto de

96 Sobre este tema puede verse Morales, *Los comienzos...*, pp. 9 y ss.

97 Aguilar, Jaime * 25.03.1678 Santolea (Teruel, España); SJ 26.10.1696 Paraguay; † 29.01.1746 Asunción (Paraguay). Superior de chiquitos (1727-29) y de guaraníes (1730-33) y provincial (02.12.1733-29.09.1738) y procurador electo (20.11.1740). Storni, p. 3.

98 *Carta del P. Jaime Aguilar a los PP. Misioneros*, Candelaria, 23 de noviembre de 1735, LO, p. 277.

99 LO, p. 93.

las penas de muerte que ponen las leyes". Al jesuita le estaba terminantemente prohibido castigar al indio por su propia mano, el castigo debía ser aplicado por los fiscales indios. Sólo el superior de las doctrinas podía autorizar el castigo a los indios principales o cabildantes.

Los abortos procurados, las relaciones sexuales entre consanguíneos de primer o segundo grado o entre cuñados, se castigaban con dos meses de cárcel durante los cuales se recibían dos vueltas de azotes de a 25 y se privaba al reo de la posibilidad de ejercer cualquier oficio.[100] El adulterio en cambio era castigado con 25 azotes y 15 días de cárcel con grillos.[101] Los hechiceros que hubieren causado la muerte debían ser azotados públicamente, se les ponía en cárcel por un año y luego se los echaría a tierra de españoles significándoles que allá, en cogiéndoles en esos delitos, los habrían de quemar. Los reincidentes deberían ser enviados al gobernador para ser ahorcados y luego quemados.[102] Es probable que durante el siglo XVII algunos delitos como el homicidio fueran penados con la cárcel perpetua, aunque no consta la aplicación de esta pena de una manera fehaciente en la documentación.

Cada pueblo debía tener su cárcel, una para los hombres y otra para las mujeres. El cura, consultando a su compañero en proceso sumario, era el responsable de aplicar la reclusión. En los casos de homicidio era el superior de misiones o un enviado suyo, junto con una consulta, el que ponía a votación la sentencia, la cual, una vez dictada, no podía ser modificada sino por el provincial.

El padre general Miguel Ángel Tamburini en 1716,[103] limitó la "cárcel perpetua" a un máximo de diez años, a la vez que prohibió que por ningún delito se entregara el reo a un juez secular, "aunque a los indios será bien ocultarles el término y cuando les sueltan hacer que entiendan que es particular indulgencia".

Uno de los últimos documentos del primer tomo del LO dedicó una serie de disposiciones al régimen de los castigos en los pueblos y en las estancias, con los indios y con los esclavos. El texto pone de manifiesto, junto con los excesos a los que pudo llegar el régimen de las penas, la preocupación por parte de muchos jesuitas en mitigarlas:

[100] *Carta del P. Provincial Tomás Donvidas de 13 de Abril de 1687, para los PP. Misioneros*, LO, p. 137.

[101] LO, p. 237.

[102] *Ordenes del padre provincial Simón de León en la Visita del año de 1697*, LO/II.

[103] *Miguel Ángel Tamburini al Provincial del Paraguay*, Roma, 1 de mayo de 1716, APA.

> [...] al que se hubiese de castigar nunca sea colgándolo de nada, que tenga fijos los pies en el suelo, y que ni aun de este modo se deje colgado mas tiempo que el que durare el castigo. La 2a que por faltas ordinarias no se pase de 29 azotes y por las más graves, que lleguen a culpa grave, no se pase de 90 azotes, no en una sola vez; sino por tres veces interrumpidas con uno o dos días de por medio; y cumplidas las tres veces no se continuará más. Y si por la malignidad de los esclavos fuere necesario tenerlos presos en sótanos o calabozos, no estarán en ellos más de ocho días, en los cuales se les dará de comer alguna cosa caliente y también agua sin que se pase a la tiranía de tenerlos sin comer o con pan y agua salada, pues este ayuno sólo se podrá hacer por dos o tres días interpolados pero dándoles agua usual. La 3a que el azote con que se han de castigar no ha de ser de cueros crudos y tan cruelmente torcidos que a pocos golpes sacan sangre y aun muelen los huesos sino que sea con un azote regular, y que baste a causar algún dolor, pero no a derramar sangre y arrancar pedazos de carne. La 4a que nunca se haga el castigo tiránico de derretir lacre, brea o velas sobre las carnes del paciente.[104]

La militarización de la vida

Las reducciones se ubicaron en una zona de frontera de guerra. Las actividades militares de defensa para contrarrestar los ataques "bandeirantes" se consolidaron en modo de constituir un ejército permanente. Los aspectos militares de los pueblos se hicieron presentes en sus fiestas y hasta en la liturgia. Este estilo bélico se puso de manifiesto en las celebraciones tenidas en la ciudad de Córdoba (1641) con ocasión del primer siglo de la Compañía de Jesús.[105] En Buenos Aires se realizó un desfile con soldados de las misiones acompañados de carros triunfales; dos de ellos representaban una nave y un castillo escoltados por indios músicos que bajaron para la oportunidad desde las reducciones. En el pueblo de San Francisco Javier, patrono de las huestes indias, luego de las vísperas solemnes se echaron al vuelo las campanas y se dispararon arcabuces para convocar a la misa solemne. Al día siguiente los indios del Mobororé recordaron la victoria que alcanzaron contra los portugueses haciendo una representación vivísima de la batalla.

En la Concepción, al celebrar el aniversario de la fundación de la orden fue oportunidad para que don Alonso Ñienguirú recibiera, con motivo de la muerte de su padre Nicolás, el bastón de capitán de todas las reducciones, entrega que fue acompañada de salvas de la arcabucería, so-

[104] *Ordenes comunes a esta Provincia por el padre provincial José de Barreda. Colegio de Córdoba en 19 de Septiembre de 1754*, LO, pp. 310-311.

[105] Maeder, *Cartas Anuas*, pp. 136 y ss.

nar de chirimías y clarines. Pero fue en la reducción de San Ignacio de Yabebirí donde la exultación militar de la fiesta llegó a su apogeo. Antes de la misa se formaron cuatro compañías de soldados, cada una con su capitán y arcabuceros, delante de cada capitán un paje que le llevaba la pica y delante de cada arcabucero su rodelero. Entre todos se distinguían los soldados de san José, con sus "caracoles y escaramuzas". En la noche hubo otra representación, con 70 canoas, de la batalla de Mobororé.

Distintos aspectos bélicos aparecen en el Libro de Órdenes. El padre Andrés de Rada dispuso que todos los domingos se hicieran alardes y ejercicios de armas en los que participaran todos los varones a partir de los siete años de edad para ejercitarse en el uso de las boleadoras, de la lanza y una vez al mes se tirase al blanco con las flechas. Un grupo de mozos debía estar especialmente adiestrado en el uso de las armas de fuego. Cada pueblo tenía que tener 60 lanzas, 60 desjarretaderas, 7 000 flechas de hierro, arcos, hondas y piedras en abundancia[106] ya que en cada pueblo debería haber una compañía de pedreros. En todas las reducciones se debía hacer pólvora y tener siempre listos unos doscientos caballos para uso militar. Cada indio tenía que tener 50 flechas, dos arcos y cuatro cuerdas. Cada jinete debía tener un morrión y un peto de cuero de toro. Debían ser diestros en el uso de los machetes o espadines anchos que "tienen el golpe más seguro". De manera regular se debían mandar al campo espías para que informaran sobre los eventuales movimientos de los enemigos. Según algunos cálculos, al momento de la expulsión las reducciones poseían unas mil bocas de fuego. Todos sus pobladores se convirtieron en soldados. Al año siguiente se volvieron a reiterar algunas de estas órdenes "pues con la paz de tantos años y la falta de soldados veteranos ejercitados en las peleas y poco o ninguna experiencia de la gente moza vienen a estar al presente estas Doctrinas muy arriesgadas para cualquier invasión; y así es menester tomar este negocio con grandes veras".[107] Se renovó la "costumbre anti-

106 Cada indio pedrero tenía a su disposición unas doscientas piedras labradas.

107 *Carta del P. Provincial Andrés de Rada para el P. Superior de las Doctrinas.* San Ignacio, 19 de diciembre de 1667, LO, p. 52. El P. Altamirano volvió a insistir en la debida preparación militar: "El ejercicio de las armas hoy más necesario cuanto por varias partes más nos cercan los enemigos, por tanto todos los Domingos de año habrá algún ejercicio de tirar arcabuces con bala, de las ondas con piedras, y de los arcos con flechas. Y un día cada mes alarde general conservando las compañías con sus capitanes, y cabos de Guerra en cada una, y un sargento mayor, y un maese de campo en cada pueblo. Cada compañía de a caballo a de ser de 50, y otros tantos tendrá la de pedreros, las demás de infantería serán de a 100. En ellas se alistarán todos los capaces de tomar armas, y se procurará que la de soldados sepa usar de todas las armas. Los oficiales de milicia serán siempre los más valerosos, y porque se estimen los oficios irán subiendo a ellos por sus grados según merecieren por su valor, y les obedecerán sus soldados según se practica en la Milicia Española. A los capitanes toca hacer que sus soldados estén diestros en el

gua", que en los días de fiesta y los domingos, cuando todo el pueblo se haya reunido en la iglesia, los hombres deberían concurrir con sus armas para estar prontos a cualquier invasión.[108] Esta disposición fue reiterada años más tarde (1719) de manera aún más taxativa: "Ordeno así mismo que todos los domingos entren en la iglesia hombres, y muchachos de siete años arriba con arcos, y flechas y a los que así no lo hicieren, que sean castigados de sus curas, los cuales deben asistir a la puerta de la iglesia a su registro."[109]

La organización militar vertebró de tal manera la vida de las reducciones que aun en los tiempos de paz no faltaron los avisos para mantener siempre la guardia alerta.[110] Más aún, las armas eran la condición necesaria para vivir en paz y en libertad: "También es convenientísimo para que vivan en paz, y gocen con libertad de los bienes que les da Dios, la destreza, que tienen el uso de las armas contra las injustas violencias, e invasiones, que tanto le fatigaron, antes que se pudiesen defender."[111] La poca dedicación que demostraban los guaraníes a las armas de fuego y a los ejercicios militares en general, obligó más de una vez a reiterar la orden para que

---

ejercicio de todas las armas, y las tengan bien aviadas como a los oficiales Superiores respecto de todo el Pueblo. Dichos oficios se deben dar en cuanto se pudiere a los que más juntan las buenas costumbres con el valor, y nobleza como se procurará siempre que [de] los Alcaldes principales del Cabildo se elijan los mejores oficiales de Guerra. Daráseles lugar en los bancos del Cabildo, no sólo al Maese de Campo, y Sargento Mayor sino también a todos los Capitanes del número de las compañías particulares. Las armas de fuego siempre se guarden dentro de casa sin permitir que ninguno del pueblo aunque sea el Corregidor tenga alguna en casa ni un hacha. Y para que estén limpias, y bien tratadas a si estas como las demás habrá indios de capacidad señalados, que tengan por oficio; el cuidar de dichas armas como el Condestable en los navíos". *Carta del Padre Provincial Diego de Altamirano a los Reverendos PP. Misioneros,* Nuestra Señora de Fe, 18 de enero de 1680, LO, pp. 115-116.

108 *Carta del P. Provincial Andrés de Rada para el P. Superior de las Doctrinas,* Córdoba, 17 de noviembre de 1666. LO, p. 39.

109 *Preceptos y órdenes del P. Provincial Juan Bautista de Zea impuestos a estas Doctrinas del Paraná, y Uruguay en su primera visita de 1719,* [LO/II], Biblioteca del Colegio de San Estanislao, Salamanca, España.

110 "Las armas de fuego en algunas Reducciones no las he visto con aquella curiosidad, y aseo, que solía haber antiguamente póngase en sus estantes con sus frascos, y banderolas, o medidas de cargas, y que estén de suerte que en todo tiempo se pueda usar de ellas, estando señalados dos para cada arma de fuego, y lo mismo los rodeleros. Límpiense a menudo, y finalmente todo lo tocante a los instrumentos bélicos esté a punto para todo acontecimiento no nos haga confiados la seguridad, que parece al presente se goza. Háganse sus alardes los domingos, y con especialidad un domingo al mes, en que se tire al blanco, y de los dos padres señalará el P. Superior quien hubiere de cuidar de dichas armas, que pareciere más apto para su manejo." *Tomás Donvidas a los misioneros del Paraná y Uruguay,* San Ignacio, 10 de diciembre de 1685, LO, p. 131.

111 *Carta del P. Gregorio de Orozco, Provincial de esta Provincia,* Santiago (Misiones), 6 de febrero de 1689, LO.

se entrenasen en el uso de los arcabuces, para lo cual se podrían dar a los indios que así lo hicieren, distintos tipos de premios.[112]

No sólo cambió la vida de las reducciones sino que la guerra impuso nuevos servicios y una nueva jerarquía en los propios miembros de la orden debiendo crear cargos *ad hoc*. Las tropas eran acompañadas por capellanes que exhortaban y animaban en la batalla y por médicos y enfermeros que se hacían cargo de los heridos. Así fue como surgieron también los superintendentes y los consultores de guerra. El padre Goswino Nickel,[113] en carta al provincial de Paraguay, padre Juan Pastor,[114] a la vez que renovó las disposiciones de sus predecesores en materia de participación en la lucha armada, le confesó su sorpresa por la existencia de cargos tales como consultores de guerra o revisores de armas[115] y le pedía le informase de la necesidad y los alcances de tales cargos y le sugería ver con sus consultores si era necesario mantenerlos. En estas disposiciones, el padre provincial Ignacio de Frías[116] abunda en los detalles de cómo se debe usar el arcabuz o el mosquete y cuáles eran los defectos más comunes que cometían los indios:

> se ha reconocido no estar bien disciplinados [los indios]; pues apenas hay quien sepa tirar un mosquete o arcabuz, como se debe, pegando fuego para disparar con algún tizón, o cuerda con la mano sin saber poner la cuerda en el serpentín, ni en la medida, y proporción que se requiere, ni tirar a la cara apuntando como se acostumbra para el acierto, y por eso, para que se aficionen al manejo de las armas, y se ejerciten en ellas con cuidado y emulación se les pondrán algunos premios, y se darán a los que con mas acierto, y destreza tiraren al blanco.[117]

Reflexiones conclusivas

Cabe recordar que este tipo de material normativo es uno de los modos de acercarse a la cotidianidad ya que la norma se elaboraba a partir de la realidad. Las circunstancias eran el eje de la reflexión jurídica. Como

112 *Carta del P. Ignacio Frías*, Santos Reyes del Yapeyú, 30 de noviembre de 1699, *Ms 6976* BNM.

113 Nickel, Gosvino *01.05.1584 Koslar (Rin Norte-Westfalia, Alemania); SJ 03.04.1604 Tréveris (Renania-Palatinado, Alemania); † 31.07.1664 Roma (Italia). Fue elegido general el 17.03.1652, DHCJ, II, 1631-1633.

114 Pastor, Juan *18.10.1580 Fuentespalda (Teruel, España); SJ 23.09.1596 Aragón; † 1658 Córdoba. Fue procurador en Europa (1644-48) y provincia del Paraguay (1651-54). Storni, p. 214.

115 *P. Gosvino Nickel al P. Juan Pastor*, Roma, 12 de diciembre de 1652, APA.

116 Frías, Ignacio de *01.09.1637 Asunción (Paraguay); SJ 22.02.1655 Paraguay; † 29.08.1705 Córdoba (Argentina). Fue procurador en Europa (1693-98) y Provincial del Paraguay (1698-1702). Storni, pp. 105-106.

117 Storni, *Catálogo*, pp. 105-106.

afirmaba Francisco Bermúdez de Pedraza, todo el derecho consiste en el hecho. De tal forma, no podía concebirse ningún divorcio entre hecho y derecho, sino que los dos elementos se necesitaban mutuamente. El hecho mismo estaba cargado de juridicidad, por lo tanto era la realidad, en su complejidad, la que debía alimentar permanentemente la reflexión jurídica y la consiguiente elaboración normativa. La existencia de la norma implica, por tanto, que se hayan verificado con cierta frecuencia una serie de hechos negativos o situaciones delictivas que deban corregirse.

En este sentido, cotejar las presentaciones de vida cotidiana con esta serie de disposiciones enriquece más aún la reconstrucción de la realidad histórica. Como es de suponer, el Libro de Órdenes no tuvo una existencia tranquila en la historiografía jesuítica. Una parte de ella lo consideró falso[118] y aquella que lo creyó auténtico no pudo admitir las "sombras", las cuales no podían tener cabida en la óptica apologética. Subyace además en esta visión un modo de concebir la realidad y la historia como compuesta por "luces y sombras", en vez de advertirla como un *continuum*, como lo es la vida cotidiana. Es cierto que siendo el Libro de Órdenes un documento de tipo normativo, nace fundamentalmente para corregir defectos y delitos, pero a la vez recuerda, exhorta y anima, modera normas, fija precios, establece jornales, describe costumbres, vestidos, comidas, permite reconstruir la historia material, habla de la concepción que se tenía del indio... Además la norma, de la cual se deducen las "sombras" y defectos, es el esfuerzo no sólo del superior general o provincial para corregir una situación, sino que también representa el deseo de muchos de mejorar la vida. Recuérdese que normalmente la información que obtienen los superiores que establecen la norma, lo hacen gracias a muchos otros que le dan aviso de las cosas dignas de remedio. En este sentido el Libro de Órdenes no debe ser concebido como una lista de imperfecciones y de delitos, sino también como un intento de mejoras y de cambio en la marcha cotidiana.

Una carga de inmediatez que, aunque diversa y lejana, la humaniza y la acerca. Superada la tentación de explicar la totalidad enhebrando un acontecimiento después de otro según una concepción teleológica de la historia, la narración de lo cotidiano se presenta como el compartir una observación, sin ir más allá, como si se hojeara un álbum de fotos. Pero, ¿es pertinente prescindir del observador y fijar la mirada sólo en el objeto? ¿Es posible dejar de lado el ojo observador que a la vez es constructor?

118 Pablo Hernández, de un análisis somero que hace de la obra de Blas Garay, deduce que el material que cita el autor, esto es el Libro de Órdenes, debe ser falso. P. Hernández, *Declaración de la verdad*, p. 53.

Esta concepción de acercamiento a la realidad ha hecho pensar en que más que de datos se debería hablar de captos, subrayando la autorreferencialidad no sólo de cualquier narración sino aun de la simple observación.

APÉNDICE I

Parte de la historiografía jesuítica[119] ha sido realizada en clave polémica en parte por las controversias en las que la Compañía de Jesús se ha visto implicada a lo largo de los siglos. La historiografía que se forjó en el siglo XIX, pasado el trauma de la expulsión y supresión de la orden, no cambió fundamentalmente. En ese periodo hubo nuevas persecuciones, supresiones y exilios. Rusia, que había acogido a los jesuitas y permitido su permanencia, los expulsó en 1815. En 1821 conocieron el exilio de México y en 1848 lo probaron por segunda vez. En 1842 fueron expulsados de Argentina, en 1871 de Guatemala, al año siguiente de Alemania, en 1880 de Francia y en 1881 de Nicaragua. En Roma, la Curia General fue expulsada en 1870 y no volvió sino hasta 1895.

Es significativo recordar el ambiente en que surgió la obra de Antonio Astrain SJ.[120] Los 122 jesuitas que volvieron a la península en 1815, llamados por Fernando VII, sufrieron un destierro entre los años 1820 y 1823, hasta que las tropas francesas restauraron a Fernando en el trono luego del periodo republicano. Por 12 años creció su número hasta sumar 350 hombres. A la muerte de Fernando, en 1833, en el periodo de la guerra carlista fueron degollados, el 17 de julio de 1834, junto con otros religiosos, cuatro sacerdotes jesuitas, ocho escolares y tres hermanos. En 1835 el gobierno decretó la dispersión de la compañía. Para Argentina pasaron 41 jesuitas de la extinguida Provincia.

En 1851 los jesuitas volvieron a España. La orden creció de modo notable, tanto que el padre general Pedro Juan Beckx[121] dividió la Provincia, que tenía 860 hombres, en dos provincias. Poco tiempo duró la calma. En

[119] Un rápido panorama de esta labor historiográfica en Ch. E. O'Neill SJ y J. M. Domínguez SJ, *Diccionario...* [DHCJ], XI-XIV. Algunas consideraciones sobre la historiografía jesuítica en Morales, *Diccionario Histórico*, pp. 409-416.

[120] Astrain, Antonio * 17.11.1857 Undiano (Navarra, España); † 4.01.1928 Loyola (Guipúzcoa, España). DHCJ, I, pp. 258-259. Su célebre *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* fue escrita entre 1902 y 1925.

[121] Beckx, Pedro Juan * 08.02.1795, Zichem (Brabante, Bélgica); SJ 29.10.1819 Hildesheim (Baja Sajonia, Alemania); † 04.03.1887 Roma (Italia). Fue elegido general de la Orden el 08.07.1853. Sobre su vida y gobierno véase DHCJ, III, pp. 1671-1674.

1868, con la caída del reinado de Isabel II, la junta de gobierno desterró nuevamente a los jesuitas. Fue por entonces que Francisco Pi y Margall hizo la solemne declaración de la muerte del catolicismo: "El catolicismo está muerto en la conciencia de la humanidad y en la conciencia del pueblo español". Con la restauración monárquica de 1875 en la figura de Alfonso XII volvieron los jesuitas. A pesar de todo, los años que se sucedieron hasta el nuevo decreto de exilio, en 1932, no fueron serenos; en estos años hostiles y a veces marcados de un fuerte antijesuitismo, Astrain escribió su historia.

Indudablemente esta producción historiográfica muchas veces se vio comprometida por algunos de esos hábitos del pensamiento que se fraguan en el sistema polémico. Dos de estos mitos,[122] situados en el cuadro teórico en el cual fueron concebidas muchas de estas narraciones, fueron el mito de lo sublime y el mito de la coherencia.

Por el mito de lo sublime se realizó una idealización de los fenómenos y de los personajes de la historia. Además, la presencia de elementos hagiográficos en el relato y trama histórica, piénsese también en ciertas fuentes como *Varones Ilustres,*[123] *menologios, cartas anuales, lettres édifiantes,* ayudaron a consolidar la radicación de este mito. La premisa ideológica en muchas de las historias generales de la compañía, escritas a fines del XIX y principios del XX, presuponía que el cuerpo expulsado y luego suprimido fue víctima de un poder masón, regalista y contrario a la Iglesia para el cual la acción de la compañía aparecía como un obstáculo para sus planes. No podía más que delinearse una historia gloriosa, en la cual la supresión fue como una corona y una confirmación de lo acertado de su proceder. Fue así que los conflictos internos, las rupturas, la disminución del impulso ideal, difícilmente tuvieron cabida en estos relatos históricos. Como ejemplo extremo de esta historia *triumphans* puede recordarse la *Imago primi saeculi.*[124]

En virtud del mito de la coherencia se trató de eliminar las lagunas narrativas; es lo que se conoce como historiografía de la cohesión.[125] Este modelo historiográfico no permitió que se plantease una pregunta o una

122 El concepto de mito es usado en este contexto como un saber teórico no articulado que se activa a lo largo de la investigación y en la construcción de la narración. A diferencia del mito clásico, no se trata de una elaboración simbólica; estos mitos ni explican ni relatan, sino que son estructuras mentales que organizan al investigador. No constituyen una estructura intencional y consciente y pueden manifestarse con teoría o metáforas. A este respecto puede consultarse Topolski, *Narrare la storia...*, pp. 100-101.

123 Célebre obra del jesuita Nieremberg y Ottin, Juan Eusebio * 09.09.1595 Madrid (España); † 02.04.1658 Madrid (España). Su vida y obra en DHCJ, III, pp. 2819-2820.

124 J. Bolland, *Imago primi saeculi Societatis* [...], Amberes, 1640.

125 La Capra, *History*, p. 24.

duda que cuestionara a la Compañía de Jesús, que a través de sus historiadores oficiales elaboraba la narración de su pasado. Por el contrario, según la premisa establecida, la selección, el uso de la información y la trama argumentativa debían corroborar la bondad de lo obrado por los jesuitas y por consiguiente dejar en claro la malicia e irracionalidad de sus enemigos. A menudo, el recurso a la categorización ética o a la demencia sustituyó el análisis sereno de las razones del otro.

Apéndice II

Las narraciones históricas de vida cotidiana han dado un aire nuevo a la reflexión histórica, estableciéndose como una alternativa a narraciones en las que el acontecimiento o el personaje notable eran su centro. Los relatos de vida cotidiana, utilizados de forma apropiada, pueden ayudar a alzar la mirada por sobre la aproximación *événementielle* y hacernos descubrir la generalidad, la estructura de lo cotidiano. En este sentido, además de los célebres aportes de Fernand Braudel,[126] cabe recordar el concepto de vida cotidiana de Agnes Heller:

> La vida cotidiana es la vida del hombre entero: en la vida cotidiana se "ponen en obra" todas sus capacidades intelectuales, todos sus sentidos, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías... La vida cotidiana es en gran medida heterogénea, y ello desde varios puntos de vista. Son partes orgánicas de la vida cotidiana, la organización del trabajo y de la vida privada, las distracciones y el descanso, la actividad social sistematizada.[127]

La historiografía jesuítica dio ejemplos tempranos de narraciones de vida cotidiana respecto a las reducciones de la Antigua Provincia del Paraguay.[128] Sin duda deberían colocarse entre estas páginas las Cartas Anuales (1608-1767), muchas de ellas aún inéditas, a pesar de contener descripciones maravillosas y que pronto se convirtieron en literatura edificante. El ejemplo más notable de este tipo de descripciones de lo cotidiano son algunas de las obras del jesuita José Cardiel.[129]

126 Braudel, *Civilisation matérielle...*

127 Heller, *Historia...*, pp. 39-40.

128 Para una reconstrucción del primer contacto entre jesuitas y guaraníes es emblemática la obra del jesuita Antonio Ruiz de Montoya [*13.06.1585, Lima (Perú); SJ 11.11.1606, Lima; † 11.04.1652 Lima (Perú)] *La Conquista Espiritual* (Madrid, 1639). DHCJ, IV, p. 3437.

129 Cardiel, José *18.03.1704, Laguardia (Álava, España); SJ 08.04.1720, Villagarcía de Campos (Valladolid, España); † 07.12.1781, Faenza (Ravena, Italia). Tuvo otros dos hermanos que fueron jesuitas: To-

APÉNDICE III

José Cardiel, su vida y sus escritos de vida cotidiana

Como el mismo Cardiel lo declara, su conocimiento de las misiones de guaraníes es fruto directo de su experiencia, por haber dedicado a ellas prácticamente toda su vida como jesuita. En 1731 llega a las reducciones, en 1732 se halla en el pueblo de Santiago, en 1735 trabaja en la reducción de Jesús, en 1742 es trasladado al pueblo de San Cosme y Damián. Luego de un breve paso por el colegio de Corrientes es enviado, en 1743, como misionero entre los mocobíes, al año siguiente se encuentra misionando entre los abipones del Chaco. En 1745, residiendo en Santa Fe, es misionero entre los charrúas. En ese mismo año es nombrado compañero de la expedición a la Patagonia del padre José Quiroga. Al año siguiente es destinado a una misión entre los pampas y serranos (Buenos Aires). En 1747 vuelve a trabajar entre los abipones del Chaco, de allí pasa a la Asunción. En 1754 es cura del pueblo de Itapúa. Con ocasión del Tratado de Límites (1750) es intermediario entre los indios rebeldes y el ejército hispano portugués para que se realice la trasmigración de los siete pueblos de guaraníes que debían pasar a jurisdicción portuguesa a cambio de Colonia del Sacramento. En 1762 es nombrado capellán del ejército español que recuperó Colonia. La expulsión lo sorprende trabajando en el pueblo de Concepción.

Los escritos que consideran los aspectos fundamentales de la vida cotidiana en las reducciones de Paraguay son:

A. Carta y relación de las misiones de la Provincia del Paraguay. Buenos Aires, 20 de diciembre de 1747. Fue editada por G. Furlong, *José Cardiel SJ y su carta relación (1747)*, Buenos Aires, 1953.

B. Declaración de la verdad contra un libelo infamatorio impreso en portugués con los PP. Jesuitas misioneros del Paraguay y Marañón. San Borja, 14 de septiembre de 1758. Este escrito fue editado por P. Hernández, *Declaración de la verdad, obra inédita del P. José Cardiel religioso de la Compañía de Jesús.* Publicada con una introducción por el P. Pablo Hernández de la misma Compañía, Buenos Aires, 1900.

C. Breve relación de las misiones del Paraguay (Faenza, 1771). Editada en P. Hernández, *Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús,* Barcelona, 1913.

---

más que se quedó en España y Pedro Antonio, misionero en el Nuevo Reino. Sobre su vida y escritos DHCJ, I, pp. 654-655 y G. Furlong, *José Cardiel SJ y su carta relación (1747)*, Buenos Aires, 1953.

D. Costumbres de los Guaraníes por el P. J. [José Cardiel]. Editadas en *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767, obra latina del P. Domingo Muriel de la Compañía de Jesús.* Traducida al castellano por el P. Pablo Hernández de la misma Compañía. Tomo único, Madrid, 1918.

E. *Compendio de la historia del Paraguay sacada de todos los escritos que de ella tratan y de la experiencia del autor en cuarenta años que habitó en aquellas partes* (Faenza, 1780). Editado por J. M. Mariluz Urquijo, Buenos Aires, 1984.

Este material sirvió para que muchos autores reconstruyeran la vida cotidiana en las reducciones jesuíticas de la cuenca del Plata ya que aporta una gran cantidad de detalles sobre la organización de la vida, del trabajo, el modo de vestir, de celebrar las fiestas, la organización del ejército, el régimen de los castigos, la disciplina religiosa, la economía de los pueblos, etc. Entre estas obras, se destaca el trabajo del sociólogo Maxime Aubert, quien en 1967 editó, dentro de un ambicioso plan de más de 70 trabajos acerca de la cotidianidad desde el antiguo Egipto a la Argelia contemporánea, un volumen sobre el Paraguay del periodo jesuítico.[130] Lamentablemente el uso de esta documentación fue incompleto ya que poco o nada se dice del contexto en el que fue generada ni de las motivaciones que impulsaron su creación. El otro defecto del que adolecen ciertos estudios, como los realizados por Aubert, es la ausencia de una investigación sistemática con las abundantes fuentes de archivo; pesquisa que hubiera permitido cotejar los escritos de Cardiel con otros documentos de la época.

Apéndice IV

La intervención de Cardiel en la polémica

En la Declaración de la verdad, Cardiel recuerda la madre y origen de todos los libelos contra la Compañía de Jesús: los Monita Segreta,[131] junto con el Teatro Jesuítico y otras obras de la literatura polémica.[132] Sólo luego de esta larga evocación polémica comienza la descripción del modo de gobierno de los pueblos, la distribución horaria, la liturgia diaria, la vida ejemplar de los misioneros, todo ritmado al son de campanas y oraciones, porque

130 Aubert, *La vie quotidienne...*

131 Sobre esta obra véase el DHCJ, I, pp. 180-181.

132 *Declaración*, pp. 243 y ss. Véase también la *Carta-relación*, pp. 181-182.

> Éste orden, éste concierto, ésta regularidad, ésta observancia, éste recato, ésta modestia, ésta castidad, ésta honestidad de costumbres, Sr. Libelista, es la 'Monita secreta' que amansa a las fieras y les infunde tanto respeto a lo sagrado.[133]

Más serena, pero no de menor fervor, había sido su introducción a la *Carta-relación* (1747), su primer trabajo sobre las reducciones, prologado con una carta dirigida a su maestro el padre Pedro de Calatayud:

> [...] he determinado tomar la pluma y satisfacer los deseos de V. R. y de otros, que, como soldados ansiosos de la honra de su Rey, desearán oír lo que se hace en la conquista por este nuestro gran Señor, a quien tanto debemos (¡oh! ¿Quién lo dirá sin lágrimas?) que sólo satisfaríamos con hacer infinito. No hallo otro más breve de dar a V. R. noticia de todo, que contándole por mayor mis pasos.[134]

No menos interesante para la reflexión historiográfica es la motivación que da Cardiel a su última obra escrita en 1780 cuando la Compañía ya ha sido suprimida. Luego de pasar reseña a las historias escritas sobre el Paraguay desde Ruiz de Montoya a Charlevoix[135] y Muratori, reconoce que muchas de las cosas escritas en ellas, él las ha vivido en sus 40 años de experiencia americana. Pero al llegar a Europa se ha encontrado con otro cúmulo de historias, escritas tanto por católicos como por herejes, que siguen presentando un Paraguay imaginario como región muy dilatada, muy rica de oro y plata... que los jesuitas allá estaban muy poderosos manando oro y plata, con un tráfico muy sobrepujante, y con ejército de indios armados a su mandar, dominando a obispos y gobernadores, y aun al Rey. Ni siquiera las historias escritas por los "católicos" logran desenmascarar las calumnias y errores y así, la gente poco literata, que no es propensa a leer largas historias y en latín, leerá con provecho este Compendio en lengua vulgar.[136] Una vez más la vida cotidiana fue para Cardiel el argumento mejor para desarmar lo que él consideraba errores y mentiras.

A pesar de este corte ideológico, las citadas obras de Cardiel son ricas en detalles que facilitan la reconstrucción de la vida en las reducciones. Pero vista la motivación que impulsó a Cardiel a dejar memoria del siste-

133 *Declaración*, p. 254.

134 *Carta-relación*, pp. 115-116.

135 Charlevoix, Pierre-François-Xavier de * 25.10.1682 Saint-Quintin (Aisne, Francia); SJ 15.09.1690 París; † 01.02.1761 La Flèche (Sarthe, Francia). Escribió una historia de la provincia del Paraguay: *Histoire du Paraguay*, París, 1756. Sobre su vida y escritos puede verse DHCJ, I, p. 754.

136 *Compendio*, pp. 38-39.

ma de la vida en los pueblos y el ambiente polémico en el cual esas obras fueron escritas, cabe preguntarse cuánto este relato de la cotidianidad es una imagen ideal y cuánto es recuerdo de lo experimentado.

Esta manipulación de lo cotidiano no fue exclusiva de Cardiel. Es aun más curioso el modo en el que algunos autores sucesivos se han servido de este material sin tratar de descubrir ni la *intentio auctoris* ni la *intentio operis*, quedando en primer plano y casi de forma preponderante la *intentio lectoris*.

Además del uso que de estas fuentes hizo Maxime Aubert, en 1907, Amand Rastoul publicó uno de los primeros trabajos relacionando las descripciones de vida cotidiana con una organización socialista de la vida.[137] Según el autor, los jesuitas anticiparon y realizaron las ideas de un comunismo cristiano a la manera como Claude Henri De Saint-Simon lo escribiera en su *Nouveau Christianisme* (1825).

Esta relación entre vida cotidiana y concepción socialista también fue analizada por Clovis Lugon en su *Republique communiste chretienne des Guaranis* (París, 1949). Según Lugon, que responde a las posiciones de algunos comunistas que como Paul Lafargue y otros habían definido a las reducciones como una organización delictiva,[138] los pueblos de guaraníes fueron en cambio la sociedad comunista más original y mejor realizada hasta la aparición de las repúblicas soviéticas. En treinta años de existencia -—según el autor— la Rusia comunista no había logrado aún poner en práctica el principio superior de: "cada uno según sus fuerzas, a cada uno según sus necesidades",[139] principio que los jesuitas en Paraguay supieron hacer realidad.[140] Para Lugon, la "república de los guaraníes" era demasiado comunista para los cristianos burgueses y demasiado cristiana para los comunistas de la edad burguesa, por eso ha sido puesta debajo del celemín.[141]

Tanto Rastoul como Lugon y Aubert ignoraron en sus trabajos la obra del paraguayo Blas Garay *El comunismo de las misiones jesuíticas*, escrita en 1897.[142] Garay había sido enviado a Europa como funcionario

137 Rastoul, *Une organisation...*

138 Lafargue, *Die Niederlassungen,..* I/2, p. 747.

139 La frase que Lugon atribuye a Stalin fue escrita por Karl Marx en su *Crítica del Programa de Gotha* (1891).

140 Lugon, p. 9.

141 Lugon, p. 9.

142 Garay, *El comunismo...*, de esta obra y con el mismo título, existe una edición moderna del escritor paraguayo Natalicio González [*Villarrica, Paraguay 1897 † México D.F. 1966] [Carlo Schaumann-Editor (s.l/s.f)].

del gobierno paraguayo para recolectar documentación que fundamentase las cuestiones de límites que sostenía ese país. El mérito de su libro, por lo demás casi desconocido, fue haber utilizado un manuscrito cuya historia se coloca en el límite entre el relato histórico tradicional y la novela.

Siglas y referencias

AGN Archivo General de la Nación (Argentina)
AGS Archivo General de Simancas
AHN Archivo Histórico Nacional (Chile)
AHSI Archivum Historicum Societatis Iesu
APA Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús
ARSI Archivum Romanum Societatis Iesu
BNM Biblioteca Nacional de Madrid
DA Diccionario de Autoridades (Madrid, 1726-1739) Madrid, Gredos, 1990.
DHCJ Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús
LO Libro de Órdenes (BNM)
LO/S Libro de Órdenes (Salamanca)

Bibliografía

Aubert, M., *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites*, Hachette, Mónaco, 1967.

Barba, E. M., *Don Pedro de Cevallos*, Ediciones de la Biblioteca Humanidades, Buenos Aires, 1978.

Bolland, J., *Imago primi saeculi Societatis*, Plantin, Amberes, 1640.

Braudel, F., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII siècle. Les structures du quotidien*, Colin, París, 1979.

Briquet, Ch. M., *Papiers et filigranes des archives de Gênes 1154 á 1700*, Institut Royal de Journes Momets Genève, Ginebra, 1888.

Cardiel, J., *Carta y relación de las misiones de la Provincia del Paraguay, Buenos Aires, 20 de diciembre de 1747*; G. Furlong (ed.) en *José Cardiel SJ y su carta de relación (1747)*, Librería del Plata, Buenos Aires, 1953.

_____, *Declaración de la verdad contra un libelo infamatorio impreso en portugués con los pp. jesuitas misioneros del Paraguay y Marañón, San Borja, 14 de septiembre de 1758*, P. Hernández (ed.), *Declaración de la verdad obra inédita del p. José Cardiel, religioso de la Compañía de Jesús*, la introducción es del P.

Pablo Hernández de la misma compañía, Imp. de Juan A. Alsina, Buenos Aires, 1900.

_____, *Breve relación de las misiones del Paraguay*, Faenza, 1771; P. Hernández (ed.), *Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Gustavo Gili, Barcelona, 1913.

_____, *Costumbres de los guaraníes por el p. j.*; editadas en *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767 obra latina del p. Domingo Muriel de la Compañía de Jesús*, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández de la misma compañía, tomo único, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1918.

_____, *Compendio de la historia del Paraguay sacada de todos los escritos que de ella tratan y de la experiencia del autor en cuarenta años que habitó en aquellas partes*, Faenza, 1780; J. M. Mariluz Urquijo (ed.), Fecic, Buenos aires, 1984.

Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Una reflexión historiográfica, ARSI 51 (2002), pp. 409-416.

Egaña, Antonio de, *Monumenta peruana*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1954-1986, vols. I-VIII.

Furlong, G., *El expulso Bernardo Ibáñez*, en AHSI 2(1933).

_____, *José Cardiel SJ y su carta relación (1747)*, Librería del Plata, Buenos Aires, 1953.

Garay, B., *El comunismo de las misiones de la Compañía de Jesús en el Paraguay*, Imp. La Mundial, Madrid, 1897.

Heller, A., *Historia y vida cotidiana, aportación a la sociología socialista*, Grijalbo Colección Enlace [1970], 1985.

Kratz, G., *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1954.

La Capra, D., *History and Criticism*, Cornell Univiversity Press, Nueva York, 1989.

Lafargue, P., "Die Niederlassungen der Jesuiten in Paraguay" en *Geschichte des Sozialismus in Einzeli-Darstellungen*, Stuttgart, 1895.

Lugon, C., *La république communiste chrétienne des Guaranis*, París, Éditions ouvrières, 1949.

Maeder, E. (ed.), *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641-1643)*, Fecic, Resistencia, 1996.

Morales, M. M., *Los comienzos de las Reducciones de la Provincia del Paraguay*, AHSI 67, 1998.

O'Neill, Ch. E. y J. Ma. Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* [DHCJ], Pontificia Universidad de Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma-Madrid, 2001.

Peramás, J., *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faenza, 1793.

Rastoul, A., *Une organisation Socialiste Chrétienne. Les jésuites au Paraguay*, Bloud & Gay, París, 1907.

Ruiz de Montoya, A., *Vocabulario de la lengua guaraní*, Juan Sánchez, Madrid, 1640.

_____, *La conquista espiritual*, Imp. Del Reyno, Madrid, 1639.

Storni, H., *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1980.

Topolski, J., *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, Bruno Mondadori, Milán, 1997, pp. 100-101.
Valls I. Subirá, O., *La historia del papel en España siglos XVIII-XIX*, Empresa Nacional de Celulosas, Madrid, 1982.

LA EFÍMERA UTOPÍA DE LOS ESCLAVOS DE NUEVA GRANADA. EL CASO DEL PALENQUE DE CARTAGO[1]

PABLO RODRÍGUEZ
Universidad Nacional de Colombia

Desde el siglo XVI hasta el siglo XIX el continente americano vivió una historia inédita, y uno de sus aspectos más peculiares fue el sistema de esclavitud. Sistema que, desde Norteamérica hasta Chile, y desde las Antillas y Brasil hasta las costas peruanas, cubrió variedad de realidades económicas, sociales y culturales. En todos estos lugares también, como reacción a los duros ritmos de trabajo, a la violencia ejercida, o a la pobreza a que se los sometía, hubo frecuentes rebeliones y levantamientos de esclavos, además de fugas individuales, de parejas y de pequeños grupos. En pocos casos se trató, como en Brasil o en Surinam, del establecimiento de sistemas alternos de sociedad y de auténticos retos al orden colonial. Se trató, sí, la mayoría de las veces, de protestas y reclamos contra el autoritarismo y el abandono de los amos. Las leyes que les dieron amparo fueron tardías y poco reconocidas.[2] Así, el interés en cambiar de amo o conformar pareja con quien se deseaba eran aspiraciones poco alcanzables, a pesar de que antiguas leyes lo consideraran.

[1] Este estudio se basa extensamente en el expediente judicial [AGNC, Negros y Esclavos, Cauca, tomo 2, fols. 206-357]. El primero en nombrar este suceso fue Jaime Jaramillo Uribe en "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII", *ACHSC*, 1, Bogotá, 1963. Otros autores han comentado distintos aspectos de este movimiento: Anthony Mcfarlane, "Cimarrones y palenques en Colombia, siglo XVIII", *Revista Historia y Espacio*, Cali, 14, 1990; Guido Barona, "La atrocidad de la justicia y el carácter ejemplarizante de la justicia del Rey. Popayán, siglo XVIII", 1990, inédito; Hermes Tovar Pinzón, *De una chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación*, Tunja, UPTC, 1992; Francisco Zuluaga y Amparo Bermúdez, *La protesta social en el suroccidente colombiano, siglo XVIII*. Cali, Universidad del Valle, 1997. Más que en su ideología o en sus posibles pretensiones revolucionarias, en este escrito procuro detenerme a observar las condiciones de vida, las penurias y los efímeros gozos de los esclavos de Cartago.

[2] Sobre el Código Negro Carolino (1784) y su aplicación, ver Manuel Lucena Salmoral, *Sangre sobre piel negra*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1994, pp. 204-206.

Dista mucho la magnitud del palenque de Cartago de la del quilombo de Palmares o del palenque de San Basilio.[3] Tanto por la brevedad de su duración como por el reducido número de miembros y la ambigüedad de sus propósitos, el palenque de Cartago parece principalmente una reacción espontánea y emotiva ante las condiciones de vida a que estaban sometidos los esclavos de las haciendas. En su formación primaban más las intenciones que cada uno tenía para arreglar su vida que la preparación de un proyecto subversivo colectivo. Sin embargo, su caso nos ofrece elementos de sumo interés para reflexionar sobre la vida cotidiana de los cimarrones. Una circunstancia interesante es la de que al grupo de 12 esclavos se unieron tres personas libres (dos mujeres y un hombre), y que varios querían consolidar su vida de pareja impedida por la condición de esclavitud. Su devoción y sus creencias religiosas nos hablan de un grupo de esclavos integrados culturalmente al mundo de los blancos, aunque su fe no parecería provocarles un estado de resignación. Igualmente, resulta muy importante observar la existencia de formas de organización y festejos de los esclavos, que como alegorías les permitían esbozar un mundo de reconocimientos propios. El cabildo clandestino conformado por ellos y las ceremonias en las que nombraban virreyes, gobernadores, alcaldes y demás autoridades, revelan preeminencias y jerarquías entre los negros que habitualmente desconocemos.

Cartago, fundada en 1540, llevó una existencia penosa debido a la falta de población indígena en su entorno. Su escasa población y economía se sustentaba en la cría de ganado en haciendas rústicas. Fue el descubrimiento de ricas minas de oro en la región pacífica a comienzos del siglo XVIII lo que la convertiría en lugar de paso obligado, y su cercanía a estos distritos la transformó en su principal proveedor de carnes y azúcar. Este hecho dio un impulso renovador a su economía, observado principalmente en la multiplicación de las estancias y en la aparición de trapiches azucareros trabajados por una población esclava en aumento. Con todo, Cartago, en 1785, cuando ocurrió la fuga de esclavos, era una villa sumamente sencilla. Su arquitectura era bastante modesta y la mayor parte de la población vivía en el entorno rural. Los esclavos, hecho notable, no estaban concentrados en unas pocas manos. Muchos estancieros medianos y pequeños poseían cuatro o cinco esclavos, con los que compartían su

[3] Respecto al clásico Palmares pueden leerse varios ensayos contenidos en Joâo José Reis y Flavio dos Santos Gomes (editores), *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996. Del conocido *San Basilio de Palenque* de Aquiles Escalante hay varias ediciones.

vida en el campo.[4] Tal vez este hecho sea la principal clave para explicar la clemencia pedida por los amos para los cimarrones de Cartago.

No obstante, la esclavitud neogranadina transcurría en una permanente tensión. Distintos registros criminales enseñan que los amos vivían en un estado de temor continuo. En los reales de minas del Pacífico, una zona aislada, donde no había presencia de las autoridades, los mineros españoles debían convivir con cuadrillas de esclavos numerosas. Allí el temor se convertía en obsesión paranoica, que, no pocas veces, terminaba en locura. Solos, conviviendo con los esclavos, muchos de ellos bozales, los amos y capataces blancos temían que los alimentos que les daban las negras estuvieran envenenados, o que los cantos que hacían los domingos fueran un llamado a darles muerte.[5] En el Valle del Cauca, la captura en Cali del negro Pablo, en 1772, que había confesado un supuesto plan de fuga e insurrección, provocó una enorme inquietud entre los hacendados. La autenticidad de ese movimiento nunca se demostró, sin embargo fue citado como hecho grave en distintos expedientes posteriores. Aunque en la región no fueron frecuentes las muertes de amos blancos en manos de sus esclavos, sí parece que el temor a que ello ocurriera era corriente. Especialmente, pensaban que en cualquier momento se podían vengar de los castigos que les infligían. Por eso, muchos procuraban venderlos en zonas apartadas del reino, desde donde no pudieran regresar. Otros, sencillamente esperaban que el cepo y el calabozo, lugares que se hicieron comunes en las haciendas de la región, disuadieran efectivamente toda pretensión de venganza.

Los expedientes sobre los palenques y quilombos son documentos complejos. Cuando menos, podemos decir que a lo largo de ellos se expresa una lucha de intereses, los del Estado, de los amos y de los esclavos. El expediente del palenque de Cartago es uno de ellos. Adelantado en primera instancia en Cartago, una municipalidad menor y distante de la capital, observó una fuerte intervención y manipulación de los amos. Trasladado a Santa Fe, el proceso adquirió otro tenor con la intervención de la Audiencia. Sería ingenuo desconocer que los intereses en pugna conducen, en ocasiones, a la invención de testimonios y pruebas. Una de éstas, que explico en el texto, es la supuesta intención que tenían los esclavos de robar, violar y asesinar a las mujeres blancas de la ciudad. Conviene,

[4] Ver Carlos Ramiro Bravo, "Papel de la esclavitud en la sociedad colonial cartagüeña", *Revista de Ciencias Humanas*, 2: 5, sept. 1995, Pereira, p. 87.

[5] Orián Jiménez, *El Chocó: un paraíso del demonio. Novita, Citará y el Baudó. Siglo XVIII.* Medellín, Universidad Nacional, 2004, pp. 57-107.

por tanto, una lectura cuidadosa, atenta a las circunstancias, incidencias y contexto, para descubrir los quiebres y manipulaciones (contaminaciones) en dichos juicios. Así, este expediente, como todos los expedientes criminales, nos ofrece un importante material para comprender el complejo proceso de decisión de la fuga, de su realización y de las efímeras ilusiones de libertad nacidas en el lugar del palenque.

La aventura de la huida

Probablemente fue al caer la tarde del 16 de agosto de 1785 cuando se juntaron en la ramada del trapiche de don Mariano Matute y Hormaza los esclavos que planeaban fugarse. Durante meses, esclavos de distintos hacendados de la región habían considerado el plan de fugarse a las montañas y no eran pocos los que afirmaban estar de acuerdo. Así que, impacientes, los que habían llegado esperaron y cuando tuvieron la certeza de que ya no llegarían otros iniciaron el recorrido siguiendo la orilla del río La Vieja hasta el sitio de Los Cerritos. Caminaron toda la noche, casi sin descanso, hasta llegar a la casa de la india María, con la que estaban concertados. Ésta los mantuvo ocultos en un platanar durante todo el día. Fue allí también donde se les unió la negra Manuela con su hijo Cristóbal, que había llegado el día anterior. En la noche volvieron a tomar camino, esta vez guiados por Pedro, un indio de confianza de la india María. Durante dos días el grupo caminó hasta el río del Otún, donde el indio Pedro los dejó, indicándoles el camino hacia las montañas. Lugares boscosos, impenetrables, donde presumible y equivocadamente habitaban los indios cocamas, quienes por ser enemigos de los blancos les prestarían ayuda.

El grupo estaba conformado por el esclavo Prudencio, quien se convertiría en el líder, su esposa Martina y su hijo Marcos; los esclavos Andrés, Juan José, Juan Manuel, Simón, Atanasio de los Santos, Manuela, Cristóbal y Paula con su hijo niño, también de nombre Cristóbal; el mulato libre Vicente Dosaga y las mulatas, también libres, Juana Romero y María Avellaneda. Prudencio, su mujer, su hijo y el esclavo Juan Manuel pertenecían a don Mariano Matute, mientras que los demás esclavos lo eran de don Francisco de Castro, don Jacinto Usechi, don Antonio Mazuera, don Simón de Soto y Don Pedro de Aguilar. Todos se desempeñaban en labores domésticas y del campo, menos Juana Romero que era partera y costurera, Cristóbal que era herrero y Prudencio que era capitán de estan-

cia. Fue esta condición la que convirtió a Prudencio en guía y líder de la pequeña insurrección.

Conscientes de la importancia de asegurarse provisiones tanto para la fuga como para su sobrevivencia, Prudencio Andrés y Atanasio hurtaron un ternero y un cerdo para salar sus carnes. También llevaron consigo semillas de frijoles, maíz y tabaco, que fueron esparciendo donde hacían estadías. Las tres semanas que lograron permanecer en su palenque las ocuparon en levantar cabañas que serían asignadas a grupos familiares, cultivar, cazar, pescar y cocinar. En la noche rezaban, conversaban sobre planes futuros y dormían en parejas.

El lugar escogido para establecer el palenque era impenetrable e ideal para resistir cualquier ataque. Según lo describieron los soldados comisionados era "a modelo de fuerte". Para llegar a él se debía vadear varios ríos, algunos de aguas profundas, traspasar un bosque espeso, subir unas gradas hasta llegar a una ensenada que habían abierto para establecerse. Dichas gradas servían de defensa, pues si se destruían se hacía imposible alcanzar ese punto. Tanto así que, como dijera uno de los militares: "si ocho días más hubieran tardado en la solicitud de ellos, después ni mil hombres que hubieran ido los habrían sacado de su fortificación".

La denuncia de la fuga de los esclavos la efectuó don Mariano Matute el 30 de septiembre ante el alcalde ordinario de Cartago don Juan Bautista Sanz y Vicuña. Tras esta primera denuncia se sucedieron las de otros hacendados, que alarmados del hecho se ofrecieron ellos mismos a participar en el rescate. Dado que la pequeña villa carecía de un cuerpo de armas designaron a unos comisionados, "hombres montaraces", para que reunieran gente suficiente para dar captura a los fugitivos. Éstos y los que juntaron, que formaron un cuerpo de treinta, eran hombres de confianza de los hacendados, quienes los asistieron en armas y alimentos para la empresa. Mas sólo fue hasta cuando Juan de Rojas, alcalde indígena del pueblo de Cerritos, viajó a Cartago a delatar el lugar preciso en el que se hallaban los esclavos cuando la expedición partió en su búsqueda. Hicieron formación en la plaza mayor de la villa a las dos y media de la tarde, donde el alcalde leyó el bando que los autorizaba a que "si no se diesen ni rindiesen las armas, y embistiesen o formaren batalla, den la voz que maten al enemigo, para que los demás desembarazados puedan hacer prisión de los otros, sin permitir peligro, ni pérdida de los fieles y obedientes vasallos que los acompañan". El recorrido hecho por la escuadra fue similar al que hicieron los esclavos, toda vez que iban guiados por el delator, el alcalde indígena, quien era baquiano en recorrer aquellos parajes.

El propósito de su fuga no era inventar una nueva cotidianidad. Sus actividades eran las mismas, sólo que ahora libres de las restricciones de la esclavitud. Para ello se habían preparado desde tiempo atrás, cuando habían escondido las semillas de maíz. En las pocas semanas que alcanzaron a mantenerse en su palenque su vida tenía la rutina propia de las gentes del campo. Según una disposición de género, los hombres se ocupaban de cultivar maíz y frijol, cazar venados y pescar en el río. Las mujeres asaban carnes, plátanos y mazorcas de maíz en una parrilla que habían instalado sobre unas piedras. En la noche conversaban y rezaban el rosario, para pedir por sus vidas. Además, sabemos que dormían en parejas, aunque no lo fueran por el rito católico. Sus casas, especie de cabañas, que apenas construían, permitirían la organización de cada familia y el decoro del poblado. Es decir, con dificultad la cotidianidad de las sociedades libres de los palenques podían sustraerse a las actividades de la época.

Según el testimonio de los comisionados, al llegar al paraje encontraron varios ranchos recién hechos, y más adelante un murmullo de voces, las cuales descubrieron eran las de los esclavos. Los hombres se encontraban ocupados en construir un rancho y las mujeres estaban asando unos plátanos bajo una ramada que habían levantado. Luego de dispersarse de tal forma que aseguraran tenerlos cercados, Joaquín Suárez les gritó más de veinte veces que en nombre del rey se rindiesen y entregaran presos. Voces a las que los esclavos respondían que "jamás", y blandían unos machetes y unas lanzas que habían hecho de chonta, un arbusto de la región. Al enfrentarse, los más aguerridos en la batalla fueron el negro Andrés, la negra Manuela y el esclavo Atanasio, combate del cual resultaron heridos, Atanasio con un golpe en la cabeza, una herida en el hombro, otra en la tetilla derecha y en un dedo de la mano; y Andrés y Manuela con distintas contusiones en la cabeza. Sus otros compañeros fueron reducidos o no opusieron mayor resistencia. Poco después aparecieron Prudencio y el negro Juan Manuel, quienes habían salido a cazar sainos, un mamífero propio de las tierras calientes americanas. Prudencio no alcanzó a dar un paso cuando tuvo varias armas sobre su cuerpo, y Juan Manuel, quien se enfrentó fieramente, rodeado por varios soldados, recibió un golpe seco en la cabeza que lo dejó inconsciente durante un buen rato. Reducido e impotente, Prudencio maldijo; se dice: "voto al demonio, que si yo hubiera estado aquí no nos hubieran cogido, porque o nosotros los hubiéramos matado o ellos nos habrían acabado". Fue entonces cuando descubrieron que faltaban dos, el esclavo Juan José y el libre Vicente Dosaga, quienes al escuchar la algarabía se internaron en el monte. Una vez aprisionados,

los amarraron, y junto a sus armas y escasos bienes fueron trasladados a la cárcel de Cartago, en medio de la conmoción de sus habitantes.

Las razones de la fuga

Las confesiones, declaraciones y testimonios ofrecidos en el proceso seguido a los esclavos y libres que pretendieron establecer el palenque de Cartago componen un material de indudable interés. El documento revela especialmente todas las tensiones del sistema de esclavitud, mas también, en este caso, la ansiedad de las autoridades por develar un auténtico complot. Toda la región del valle del río Cauca, que comprende en su punto más al norte a Cartago, poblada de haciendas con pequeños trapiches, cultivos y ganados, vivieron entre las décadas de los años 1760 y 1780 una especie de permanente temor e inquietud sobre posibles levantamientos de esclavos. La verdad, dicho temor no pasaba de ser una invención sin ninguna razón efectiva para existir tan acuciantemente. Aunque, probablemente éste se difundía con la intención de justificar la sevicia y el maltrato de muchos amos.

La huida de los esclavos tuvo causas precisas, por las que los esclavos y los libres que los acompañaron buscaban escapar de las formas insidiosas de la esclavitud, aunque también de un sistema que impedía la realización personal. Es decir, cada uno de los participantes en la fuga tenía intensas razones para buscar una nueva vida, sin que ello estuviera fundado en un discurso elaborado contra la esclavitud. Fue el encuentro, probablemente nada azaroso, de estos sujetos inquietos, que no ocultaban su malestar, lo que los unió para realizar esta incursión cimarrona.

Una de las principales causas argumentadas por los esclavos para la fuga fue el temor al castigo de sus amos. Varios de ellos expusieron en forma detallada el temor a ser castigados por pequeñas faltas cometidas. Juan José, esclavo de Mariano Matute, de 16 años de edad, declaró que temía que su amo lo castigara con el látigo por no haber encontrado un caballo que lo había enviado a buscar. Simón, esclavo de don Pedro de Aguilar, y de 30 años de edad, confesó que había huido porque su amo lo tenía amenazado con darle cien azotes. Juan Manuel, esclavo de Jacinto Usechi, y de 20 años de edad, declaró que su amo le había dado 25 azotes porque lo mandó ir temprano a Cartago y no lo hizo. Paula, esclava de don Simón de Soto, de 30 años de edad, huyó atemorizada cuando perdió un collar de oro y esmeraldas de la señorita Leocadia, hija de su amo. Ata-

nasio de los Santos y Andrés, esclavos del doctor don Francisco de Castro y don Mariano Matute respectivamente, aunque no precisaron palizas y azotes, sí se refirieron al maltrato de palabra y a las permanentes amenazas que les hacían. Tal parece que, aunque en Cartago la esclavitud y la posesión de esclavos eran fenómenos extendidos, donde no había una notable concentración de los esclavos y éstos más bien vivían en pequeños grupos cumpliendo labores domésticas, el castigo con látigo era una práctica corriente. Es probable también que el paternalismo de los amos, expresado a través de ciertas condiciones de vida se combinara en forma natural con la severidad y la sevicia de los castigos.

La segunda razón con que justificaron los esclavos su fuga fue el estar aburridos con sus amos y no lograr que los vendieran a otros. Razón que es difícil apreciar pero que debemos entender como el agotamiento de formas de convivencia debido al trato. También, esto es muy importante, condiciones de vida en las que los esclavos no conseguían arreglos que les permitieran ahorrar y forjar la esperanza de poder comprar su libertad. Efectivamente, tal parece, no eran pocos los esclavos que pactaban acuerdos de pago de un "jornal" con sus amos, o los que podían destinar algunos días de la semana para sí, especialmente buscando oro en los ricos riachuelos de la región. De hecho, Prudencio, su esposa Martina, y Manuela, de 25 años, todos esclavos de Mariano Matute, expusieron estas razones.

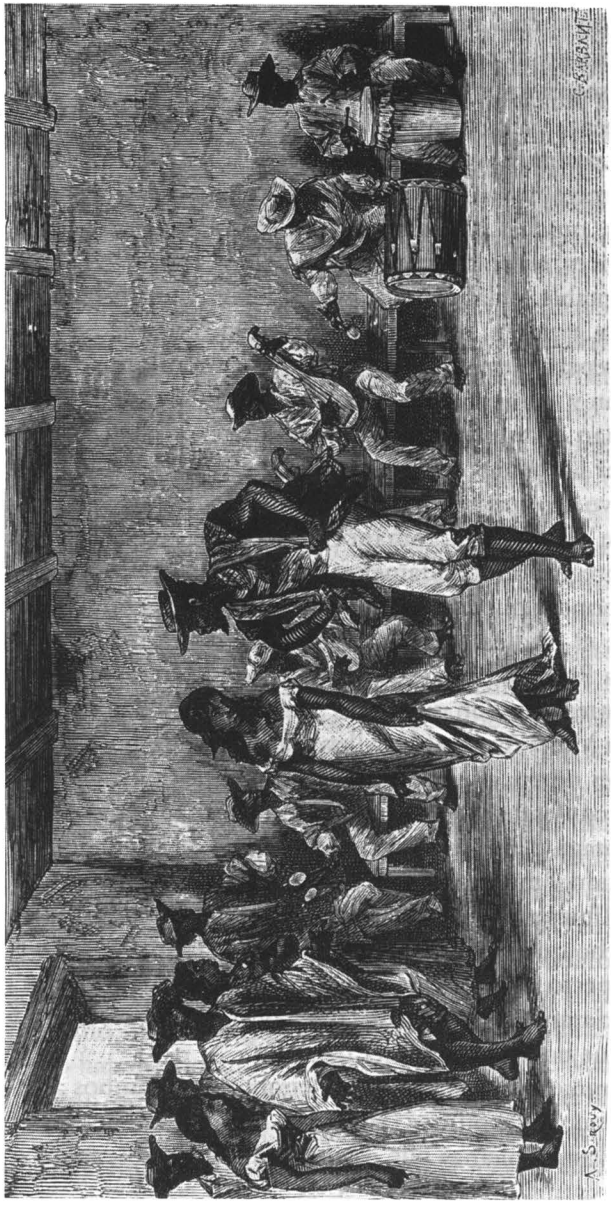
Sin embargo, una razón muy importante para la formación de este palenque parece haber sido la búsqueda de estabilidad para una serie de relaciones legítimas e ilegítimas entre el grupo de los huidos. Por ejemplo, Andrés manifestó que su patrón no permitía que su esposa, una mulata libre de nombre Simona Lerma, viviera en la estancia donde lo tenía trabajando. En tales circunstancias, tal parece, Andrés trabó amistad ilícita con la esclava Paula. Pues fue con ésta con la que huyó y con la que durmió los días que duró el palenque. Incluso, cuando le preguntaron sobre la intención de las mujeres que los acompañaron, respondió que era "estarse con ellos en mala amistad, cada una con el mancebo que tenían". Así mismo, Juan Manuel, el esclavo castigado con 25 azotes por su amo, declaró haberse llevado consigo a la mulata libre María Avellaneda, de 16 años, con la que hacía año y medio tenía amistad ilícita. María, que dijo vivir bajo la tutela de su madre, dio como testimonio haber sido inducida violentamente por Juan Manuel, con la idea de llevarla primero a Cali y luego a las minas del Chocó. Es probable que su declaración buscara atenuar su castigo negando toda responsabilidad. Además, su madre nunca puso una denuncia de su ausencia, ni apareció a declarar en el proceso.

Igualmente, Juana María Romero, libre, natural de Ibagué, de 19 años, y de oficios costurera y partera, reconoció que mantenía una relación ilícita con el negro Simón, con el cual pretendía casamiento. Y aunque declaró que éste la había sacado de su casa, no manifestó que hubiera sido con violencia. Estos tres casos permiten advertir que había un móvil explícito en la fuga y era establecer una comunidad libre de las limitaciones que la sociedad colonial imponía para establecer las parejas.

Efectivamente, Cartago tenía una elevada población esclava y vivía un intenso mestizaje. Mas, muchas de estas uniones, especialmente las entabladas por esclavos y libres, no eran reconocidas y debían existir en la clandestinidad. No era aceptable socialmente la unión de una muchacha libre, aunque parda o mulata, y pobre, con un negro esclavo. Tampoco para el amo del esclavo era aceptable este tipo de unión, por todo lo que podía atentar para su posesión y dominio. Entonces, estas uniones, en un callejón sin salida, sólo tenían como alternativa la fuga. Decisión final y desesperada, que podía traer las peores consecuencias, como en efecto en este caso las tuvo. El objetivo de estas parejas, ellas mismas lo definieron como "poder vivir libremente". Es decir, su romance, su afecto. El juez, inquieto sobre este particular, preguntó repetidamente cómo dormían. Marcos, el hijo de Prudencio, respondió que "cada uno llevaba su mujer, con quienes se acostaban a dormir; el Andrés con la mulata Paula de Don Simón de Soto; Simón con Juana Romero libre; Juan Manuel con María Avellaneda también libre; y Vicente libre con su mamá Manuela...". Más preciso, Atanasio declaró que "a María Avellaneda la llevó Juan Manuel para dormir con ella; a Paula, Andrés negro; a Juana Romero, Simón negro; y Manuela se la daba el capitán al confesante, quien no la quiso admitir, por lo que se la endosó a Vicente Dosaga. Y que es cierto que cada uno de los dicho dormían juntos como marido y mujer, unidos en todo". Además agregó que el fin de estar las mujeres libres allí "era para estarse con ellos en mala amistad, cada una con el mancebo que tenía". Prudencio, el jefe, aclaró un poco el rol de Manuela. Al respecto dijo: "Y que con el motivo de ir sola la negra Manuela dispuso el declarante les hiciera de comer, y atendiera a Vicente y al negro Atanasio porque no llevaban mujer para ello".

Richard Price, el gran especialista en los palenques y quilombos americanos, advertía que uno de los puntos críticos de estas sociedades era su carencia de mujeres y los problemas que ello provocaba.[6] Esto explica la

[6] Richard Price (compilador), *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 28-29.



Danza del bambuco en la aldea del Bordo. Fuente: Charles Wiener, *América pintoresca: descripción de viajes al nuevo continente*, Bogotá, El Áncora, 1884.

enorme claridad que tenía el negro Prudencio al buscar asegurarse mujeres. El otro aspecto significativo es el de que todo apuntaba a la constitución de una sociedad de familias. Ello es observable en el hecho de que durante el tiempo que duró el palenque, el grupo se dedicó a construir cabañas. En el momento que fueron capturados estaban construyendo la cuarta, como queriendo asegurar una para cada pareja o grupo familiar.

De manera muy espontánea algunos esclavos declararon al juez que su intención era irse a vivir en libertad. Por ejemplo la esclava Manuela dijo: "el fin por el que se huyó fue irse a vivir con los demás compañeros en el monte". La negra María Martina también coincidió en que su propósito era "hacer sus ranchos y vivir allí". Simón, con confianza precisó que tenía la intención de buscar oro en alguna quebrada, para rescatarse, y casarse con su manceba, y "ponerse en gracia de Dios". Y la dubitativa María Avellaneda confesó que siempre escuchó a los demás el deseo de "vivir libremente". Es decir, no cabe duda que bien desde sus inicios o ya en la construcción de su pequeña fortaleza la idea de la libertad tomaba conciencia en cada uno. No obstante, es difícil advertir que hubiera existido un plan real de atentar contra el sistema colonial, y menos contra el orden establecido. Es cierto que algunos, especialmente Prudencio y Andrés, hablaron en ocasiones de volver a la ciudad por los esclavos de algunas estancias. Seguramente, paisanos y amigos. Algunos de ellos estaban comprometidos en el plan inicial y nunca llegaron a la ramada del trapiche en la noche señalada. Dado que los testimonios de los esclavos fueron obtenidos bajo tortura, resulta mucho menos creíble la respuesta a la pregunta que les hicieron a todos los cimarrones sobre si era cierto que pretendían volver a la ciudad a exterminar a todos los blancos y a llevarse a las mujeres. Típica obsesión colonial, en particular de las sociedades esclavistas, que revelan más el profundo temor, en ocasiones paranoico de los amos, que las verdaderas intenciones de los esclavos. Finalmente, la relación de los esclavos con los indígenas una vez más se nos presenta ambigua. La alusión a los supuestos indígenas cocamas rebeldes que los salvarían era imaginaria, sin ninguna base real. Los cocamas no existían. Así mismo, mientras fueron ayudados por la india María y el indio Pedro Yara, su alcalde los entregó a las autoridades blancas.

Resulta mucho más creíble la afirmación de algunos de que buscaban poder trabajar algunas minas para reunir los dineros de su libertad. Esta explicación, que podía intentar atenuar el rigor del castigo, encaja en la lógica de esclavos integrados al sistema. Juana María Romero no dudó en señalar que llevaban dirección a la boca del río Otún para sacar oro "y

pagar los corridos a sus amos". María Martina, asimismo, insistió en que "iban a buscar oros con qué libertarse y mandar los corridos". Es decir, en el fondo, su intención era aislarse de la sociedad blanca, convirtiéndose en labradores y mineros independientes, como por entonces lo hacían innumerables mestizos y mulatos libres.

Cimarrones devotos

Al parecer, fue Prudencio, el líder y cabeza del grupo, el encargado de reunir los elementos indispensables para el establecimiento del palenque. Al final, con los que partieron fueron: una escopeta, dos lanzas, unos pasadores, tres machetes, una barra, un barretón, una pala y dos hachas. Piezas todas que les servían para cazar, cultivar la tierra y para defenderse en caso de un ataque. Todas pertenecían a la hacienda de su amo, de donde las fue sacando una a una. Sin embargo, resulta muy llamativo que también hurtó y agregó como piezas importantes para el viaje distintas imágenes de carácter religioso (llamadas efigies en el documento): un Jesucristo de metal, una estampa de papel de nuestra señora de Guadalupe, otra estampa de nuestra señora de Belén, un cuadrito de santa Bárbara, un cajoncito con una efigie de santa Gertrudis (a la que algunos llamaron Rita) y una estampa de papel de san Ramón.

El hecho no pasó desapercibido para el juez del caso, y en el interrogatorio insistió en preguntar con qué propósito llevaban dichas imágenes. Con diferencias de detalle, todos respondieron que para que los protegieran en su empeño. Que para ello les habían hecho un altarcito y todas las mañanas y las noches les rezaban. Que luego de rezar se "encomendaban a Dios", y que unas noches había encabezado el rezo del rosario el mulato Prudencio, otras Simón y otras Paula, y los demás hacían el "coro".[7] Estas imágenes estaban asociadas al futuro del pequeño palenque, pues como varios afirmaron, tenían planes de que si su intención tenía éxito construirían una capilla y llevarían un sacerdote de Cartago para que les diera misa.

La presencia de imágenes religiosas en los palenques y quilombos americanos constituye un hecho de inquietud. Es comprensible que en los palenques de los siglos XVI y XVII, conformados principalmente por esclavos recién llegados de África, existieran y tomaran vigencia los ritos e

[7] AGNC, documento citado, fol. 215r.

imágenes religiosas ancestrales de los esclavos. También entre ellos ocurrió un intenso sincretismo religioso, con ritos y cantos que combinaban lo católico y lo africano. Fue en ese contexto, por ejemplo, en el que en Bahía los esclavos de palenques transformaron a san Antonio en protector de los cimarrones. No fue éste el caso de los esclavos de Cartago. Su creencia religiosa católica no parecería tener discusión, y es difícil advertir formas de sincretismo. Al menos el documento no lo dice. De hecho, especialistas del tema observan que las autoridades se ocupaban más en buscar armas que en descubrir estos hechos, en ocasiones sin ninguna materialidad.

Sabemos, sí, que los jueces dudaban de su real comprensión de ciertos actos de fe. Por ejemplo, se tomaban toda la paciencia del caso en explicarles que lo que iban a decir en sus declaraciones era bajo la gravedad del juramento ante Dios. Forma sutil, probablemente, de atemorizar e inducir a la verdad. Con todo, es evidente que estos esclavos habían recibido un mensaje que sabían adaptar a sus necesidades. Sus rezos estaban dirigidos a demandar de los santos protección y apoyo para alcanzar la felicidad. No parecería que la instrucción religiosa hubiera promovido en ellos una cultura pasiva y conformista de la esclavitud. Al respecto, Eugene Genovese ha señalado que la adhesión de los esclavos a la religión de los amos pudo convertirse en una poderosa "defensa en contra de la deshumanización implícita en la esclavitud", con la cual los esclavos, "al acercarse a una religión que supuestamente debía asegurar su complacencia y su docilidad, rechazaban la esencia de la esclavitud proyectando sus propios derechos y valores como seres humanos".[8]

El poderoso papel otorgado a las imágenes religiosas, como su comprensión de que ellas formaban parte de una comunidad cristiana, explican su apego a ellas y su decisión de llevarlas, incluso robadas. Se trata de acompañarse de imágenes de santos protectores, que les dan confianza, seguridad. Sin la presencia del santo Cristo y las distintas imágenes parecería que el palenque carecía de sentido y de futuro. Cabe preguntarse, al menos, por la relación simbólica que Prudencio, su líder, encarnaba como sacerdote en los rezos que hacían en las noches. Líder, guía y protector, Prudencio siempre tuvo presente la necesidad de llevar el Cristo y las imágenes de todos estos santos.

[8] Eugene Genovese, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made.* Nueva York, Vintage Books, 1976, p. 7. Citado por Anthony Mcfarlane, "Cimarrones y palenques en Colombia, siglo XVIII", *Historia y Espacio,* 14, junio de 1991, pp. 70-71.

UN MUNDO JAMÁS IMAGINADO

La investigación sobre el palenque frustrado reveló la existencia subterránea de una organización de los esclavos sumamente llamativa. Bien como parodia, o como sociedad alterna, en la propia ciudad de Cartago los esclavos elegían anualmente su gobierno a la manera de los blancos. Desde décadas atrás, cada primero de enero, los esclavos hacían asambleas y votaciones a las que llamaban cabildo. En éstas nombraban virrey, gobernador y teniente, a la manera del gobierno hispánico. Pero también elegían autoridades a la manera de las sociedades locales. En ellas nombraban alférez real, alcalde provincial, alguacil mayor, depositario general, regidores, alcaldes ordinarios, alcaldes de la Santa Hermandad y alcaldes pedáneos. Cada año las sesiones se hacían en casas distintas, especialmente en las de los que se nombraba. En los últimos dos años se habían realizado en casa de la negra Dorotea Serna y en la del negro Silvestre, esclavo éste último de don Gregorio Simón del Campo. En la ceremonia, con tono de solemnidad, se hacía entrega de "bastones de palo" a los virreyes y gobernadores por un periodo de dos años, y a los demás por un año. El uso de los bastones enseñaba a los demás su dignidad durante el tiempo de elección.

La ceremonia también tenía un decidido aire festivo. Quien era nombrado debía costear el festejo y los consumos. Establecidas las dignidades se daba paso "al baile y a la alegría", y también a la bebida (consumo de un refresco, según el documento). También se dice que estas autoridades mantenían una cárcel con cepo para castigar a los que no les guardaban obediencia. Se trataba, tal parece, de la construcción de otra cotidianidad, hacia la que se sentían más cercanos e identificados. Aunque no cabe duda de que el evento revela la existencia de jerarquías y divisiones en el interior del mundo de los esclavos y los negros, pues quienes eran nombrados debían tener casa y medios para costear la celebración. El mulato Silvestre, quien fue llamado a declarar a raíz de estas confesiones, con el fin de simplificar la trascendencia política de estas reuniones dijo que eran "juegos de muchachos".[9] Igualmente, Martina sostuvo que "lo hacían por juego y diversión y no se siguió daño a nadie".[10]

El significado de estas reuniones no pasó desapercibido a las autoridades. Para el juez se trataba de una peligrosa suplantación de las autoridades y una ridiculización del orden real. El mero hecho de nombrar virreyes y

[9] AGNC, *ibid.*, fol. 283r.
[10] *Ibid.*, fol. 220v.

gobernadores le parecía la simiente de una insurrección general. Para los esclavos, negros y mulatos, la recreación de unos vínculos y unas solidaridades, a través de la adaptación de un sistema de gobierno que les era extraño mas no desconocido. Una influencia precisa de estos cabildos la podemos ver en el hecho de que casi todos los esclavos que huyeron asistían a ellas, algunos desde hacía 19 años. Prudencio, que era de los más asiduos, fundó su liderazgo, además, en que era capitán de campo de su hacienda, razón que le permitía mantener una "jerarquía de prestigio" entre los esclavos de hacienda y después entre el grupo de cimarrones. Recuérdese, al respecto, que 7 de los 10 esclavos procedían de la misma hacienda del doctor Mariano Matute. Cada uno de los miembros del grupo aceptó de manera natural su guía y jerarquía. La única ley que parecería hubiera establecido era la de que quien no quisiera obedecerle y hacer lo que él mandara, que mejor se regresara.

El castigo

El proceso llevado a cabo contra los cimarrones de Cartago reveló las contradicciones de la justicia colonial, entre la severidad y el rigor de los jueces de la lejana capital Santafé y los asequibles alcaldes locales, y entre el poder de los hacendados regionales y la sumisión de los fiscales. Los amos, temerosos de perder su patrimonio en el caso de que los esclavos fueran sentenciados a la pena capital, buscaron atenuar la gravedad de su acción. Su defensor, don Antonio Hurtado y Pontón, insistió en que jamás se había consumado un delito contra "la lessa majestad divina y humana", y que "el afecto de ser libres a los esclavos les es lícito como connatural".[11] El alcalde local, interesado en calmar los ánimos, poco hacía por agilizar las diligencias que condujeran a la sentencia. Un año después, el fiscal del caso, ofuscado con la modorra del alcalde y de los funcionarios locales, envió una relación del suceso a la Audiencia, la cual, en forma severa e inmediata, exigió que se trasladara a los esclavos hasta la capital. Hecho que no pudo ocurrir tan pronto pues la alcaldía carecía de medios para costear la comitiva de guardas que debía conformarse; gasto que la Audiencia, una vez más, impuso a los amos de los esclavos.

Los esclavos Prudencio, Andrés, Simón, Juan Manuel y Atanasio fueron sacados sigilosamente de sus celdas a las 12 de la noche del 16 de mar-

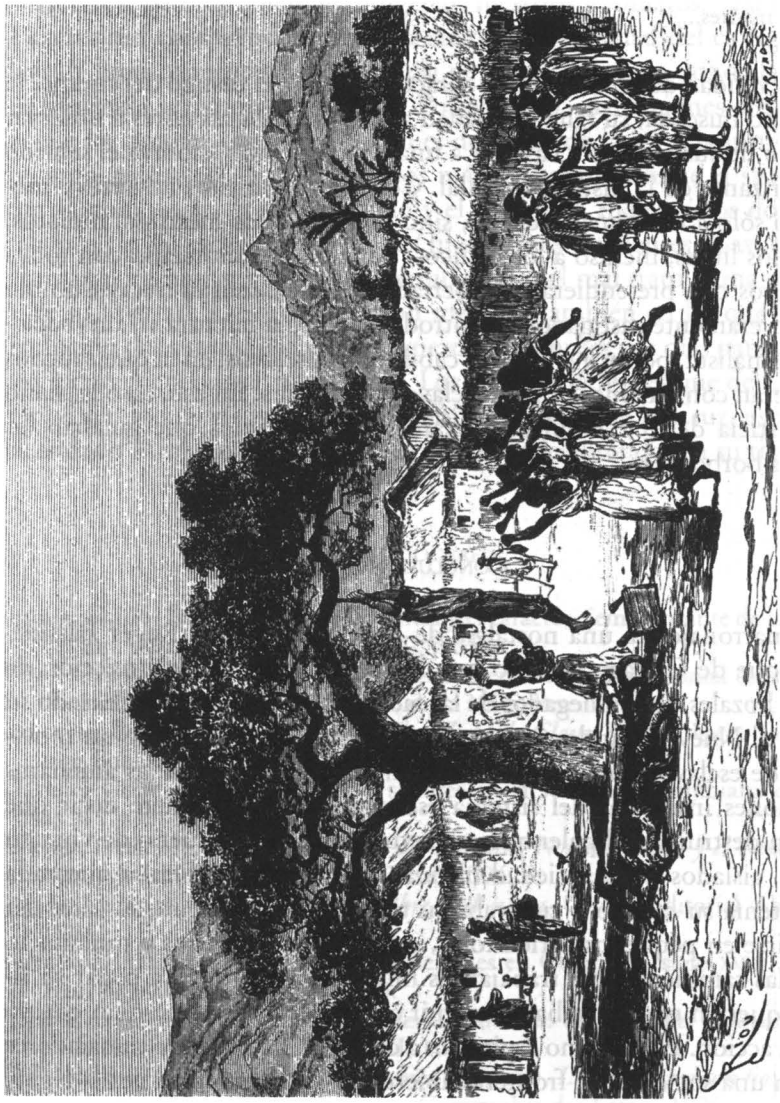
[11] *Ibid.*, fol. 328r.

zo de 1786. Una vez reunidos en el patio de la cárcel recibieron una ruana, luego los encadenaron y los encaminaron a recorrer los 300 kilómetros que separan a Cartago de la capital. Las condiciones del viaje y la miserable vida que encontraron en la prisión real de Santafé afectaron fatalmente la salud de estos esclavos. Andrés, el más anciano, falleció en prisión, y Simón, antes de que se dictara la sentencia ya había perdido la razón.

Cambiar la sede del juicio permitió a los jueces de la Audiencia montar su pequeño teatro de castigo y aplicar su justicia ejemplar. El escarmiento y el suplicio público aplicado sin afán era una auténtica pedagogía del miedo para los demás. El 3 de noviembre de 1787 Prudencio fue sentenciado a 200 azotes y a ocho años de fábricas en las galeras de Cartagena; Juan Manuel y Atanasio a 200 azotes y seis años de fábricas en Cartagena; y Simón a 200 azotes y dos años de galeras en Cartagena. "Y que después de cumplidas estas condenaciones, sus dueños dispusieren de ellos, con las precauciones de que no los pudieren internar en aquellas provincias...".[12] Mientras tanto, en la ciudad de Cartago, fue anunciada públicamente la sentencia contra los demás inculpados. El texto leído en la plaza ante la gente que escuchaba expectante dice así:

> ..hallo que debo condenar y condeno a Cristóbal mulato en cien azotes, porque habiendo sido sabedor de la fuga no dio aviso; a las negras Martina y Manuela, y a la mulata Paula en doscientos azotes; a la primera por haber sido en la fuga [ilegible], la tercera que ha hecho, y haber invitado con esta y sus insinuaciones a su marido Prudencio, que hizo de capitán. Y en ciento a cada una de las otras dos. En otros ciento al indio Pedro Yara, por el auxilio y aviso que les dio; en cincuenta a la india María de los Arcos, por la acogida que les hizo; en otros cincuenta azotes a Juana María Romero y en veinticinco a María Avellaneda, por haber acompañado a los insinuados prófugos, y aunque por esto le correspondía igual pena, se les aminora con atención a la edad, por ser al tiempo del delito, aquella de dieciocho y ésta de dieciséis años. Por la misma consideración no se aplica pena alguna a los párvulos Marcos y Cristóbal... ni al negrillo Juan José... pero para que les conste, se mantendrán presentes y el último maniatado y con soga de esparto al cuello, ínterin son azotados los que van nombrados. Para que éstos reciban lo que efectivamente les van asignados, se pondrán ocho postes en línea recta, cerca de la mitad de la plaza, y cada uno será atado al suyo, permaneciendo allí desde la hora en que se haga la ejecución hasta que se ponga el sol [...] y aunque no se considera peligro, ni remoto de algún insulto de los demás esclavos, porque no falte precaución, o sea más espectable el castigo, permanecerán de centinela, en cada una de las cuatro esquinas de la plaza, once hombres armados [...] renovando de hora en hora; [...] después será puesta a cada uno de los reos una calza con su ramal, que todo pese doce libras para los mayores y ocho para los dos menores y descubiertamente la

[12] *Ibid.*, fol. 414r.



El ahorcado de Arbeláez. Fuente: Charles Wiener, *América pintoresca: descripción de viajes al nuevo continente*, Bogotá, El Áncora, 1884.

> lleven por tiempo de dos meses sin quitársela, so pena de que les sea aplicado a los amos o más personas que los coadyuvasen; en esta forma serán entregados los esclavos a sus amos, que tendrán prevenidas las dichas calzas con sus ramales, los dos indios al alcalde de su pueblo y las dichas Juana Romero y María Avellaneda, a sus madres....[13]

La severidad de la condena, su carácter público, el castigo del cuerpo, la teatralidad buscada, su falta de piedad al obligar a los menores a observar el castigo de sus madres y castigar a una anciana, todo subraya el sentido ejemplarizante de la justicia colonial. Con ello se buscaba advertir y prevenir no sólo a los demás esclavos, sino también a los mestizos, mulatos, a todos los libres, incluso a los blancos, de que la colaboración con todos los esclavos que pretendieran la libertad y que violaran la mansedumbre serían severamente castigados. Se introducía así una fractura en una sociedad paternalista, permisiva con los cabildos de esclavos, en la que muchos valores eran compartidos por los esclavos y sus amos. En este caso la mano de la justicia del rey actuó proyectando los principios que guiaban las reformas borbónicas.

Conclusión

Si el cimarronaje era una nostalgia de África, como dice Roger Bastide, el palenque de Cartago poco lo fue. No se trató de una insurrección de esclavos bozales, recién llegados de las factorías que hubieran rechazado su traslado al Nuevo Mundo. Acá se trató, como hemos visto, de un movimiento de esclavos criollos que buscaron vivir sus vidas sin las amenazas y coerciones insidiosas del sistema esclavista. Esto no quiere decir que buscaran destruirlo. El palenque, es cierto, constituía el sueño de vivir en libertad, aislados de la sociedad blanca. Una comunidad en la que cada familia tenía su rancho y cultivaba su tierra. Probablemente su ideal era convertirse en pequeños agricultores, como tantos mestizos y mulatos lo eran. Mas también lo era trabajar las minas libremente para pagar su libertad; querían con su trabajo restituir a sus amos lo que perdían con su violenta acción. Es decir, no aspiraban a otra cosa que hacerse trabajadores libres en una sociedad de fronteras abiertas, y en la que cada vez la legitimidad y fortaleza del sistema esclavista se perdía.

[13] *Ibid.*, fols. 379-380.

En suma, el palenque de Cartago, como tantos otros movimientos, puede enseñarnos que la vida colonial estuvo forjada por permanentes búsquedas de libertad y autonomía. Esto es bastante claro en el caso de los esclavos, pero también de indígenas, mestizos y mulatos.[14] La relación de esclavitud comprendía en forma tácita la posibilidad del castigo al esclavo. Y bien conocemos la existencia de zonas de terror, donde la sevicia y la violencia actuaron a su antojo. Por ejemplo, plantaciones o minas en las que los amos y capataces tenían el dominio de la ley y la justicia. Sin embargo, tal parece, fueron muchos más los lugares donde el sistema de control combinaba el paternalismo y el castigo. Y fue en éstos donde los reclamos de los esclavos y sus fugas fueron más frecuentes. Casi como si expresaran en mayor grado una actitud contra el mal trato y una esperanza de su libertad. De hecho, fueron regiones también en las que la lenta disolución del sistema esclavista empezó por concederles días para trabajar libremente y encontrar su sustento. Los esclavos del palenque de Cartago, como bien lo advirtió en una carta doña Petronila de la Cruz, esposa del hacendado Mariano Hormaza, sólo estaban adelantándose a su tiempo.[15]

Bibliografía

Barona, Guido, "La atrocidad de la justicia y el carácter ejemplarizante de la justicia del Rey. Popayán, siglo XVIII", 1990, inédito.

Bravo, Carlos Ramiro, "Papel de la esclavitud en la sociedad colonial cartagüeña", *Revista de Ciencias Humanas*, 2: 5, sept. 1995, Pereira.

Genovese, Eugene, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Vintage Books, 1976.

Jaramillo Uribe, Jaime, "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII", ACHSC, 1, Bogotá, 1963.

Jiménez, Orián, *El Chocó: un paraíso del demonio. Novita, Citará y el Baudó. Siglo XVIII*, Medellín, Universidad Nacional, 2004.

Lucena Salmoral, Manuel, *Sangre sobre piel negra*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1994.

Mcfarlane, Anthony, "Cimarrones y palenques en Colombia, siglo XVIII", *Revista Historia y Espacio*, Cali, 14, 1990.

Price, Richard (compilador), *Sociedades Cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Siglo XXI, 1981.

Reis, Joâo José y Flavio dos Santos Gomes (editores), *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

[14] Al respecto ver los sugestivos estudios incluidos en el libro de David G. Sweet y Gary B. Nash, *Lucha por la supervivencia en la América colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

[15] *Ibid.*, fol. 328v.

Sweet, David G. y Gary B. Nash, *Lucha por la supervivencia en la América colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
Tovar Pinzón, Hermes, *De una chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación*, Tunja, UPTC, 1992.
Zuluaga, Francisco y Amparo Bermúdez, *La protesta social en el suroccidente colombiano, siglo XVIII*, Cali, Universidad del Valle, 1997.

LA VIDA EN LAS CÁRCELES DE QUERÉTARO EN EL SIGLO XIX

JUAN RICARDO JIMÉNEZ GÓMEZ
Universidad Autónoma de Querétaro

INTRODUCCIÓN

La cárcel constituye un espacio segregado de la comunidad, un apartamiento considerado necesario para la preservación del orden, la paz y la justicia del Estado y de sus habitantes. A pesar de las diferentes condiciones hay una marcada tendencia a vivir según los patrones de la vida en libertad, de la sociedad abierta. Aunque concebida como un lugar de penas, de merecido castigo para los ofensores sociales, los reos manifiestan de manera regular una aspiración que se vuelve rutinaria: tratar de llevar una vida mejor, lo menos distinta de la que vivían afuera. La vida en la cárcel es básicamente una vida mediatizada por las condiciones deplorables, por las carencias, una vida de encerrados, cuya pena principal debía ser la mera privación de la libertad. En este trabajo me ocupo de la descripción de las condiciones de la vida material en las cárceles de Querétaro en el siglo XIX. El conocimiento de los hechos proviene de la documentación generada tanto por los mismos presos como por las autoridades. Los libros y actas de las llamadas visitas de cárcel practicadas por agentes del poder público, en especial los jueces y los comisionados del ayuntamiento, proporcionan las noticias de los problemas de la vida de los presos y las condiciones carcelarias tal y como los perciben las autoridades. Pero también he recurrido a las peticiones elaboradas por los propios reos en las cuales exponen crudamente su realidad, sus penurias, sus quejas y sus preocupaciones.[1] De este modo se puede reconstruir un cuadro muy

[1] El fondo donde principalmente se ubica la documentación trabajada en el Archivo Histórico de Querétaro es Poder Ejecutivo, 1825-1899.

realista de la vida carcelaria, cuyos extremos pueden o no coincidir con la normatividad sobre la materia, aspecto del cual no me ocupo aquí.[2]

Las concepciones de reo, delito y pena

El delito y la pena eran concebidos en diferentes niveles del discurso. En las Leyes de Indias, vigentes hasta la entrada de la codificación mexicana, se consideraba que la persecución de los delitos tenía como fin "el sosiego público y la quietud de las provincias y sus vecinos", es decir el orden y la paz sociales.[3] En la literatura forense mexicana del último tercio del siglo XIX, en materia criminal, prevalecía la noción de que la actuación del aparato judicial era en ese ramo imponer al delincuente la pena que exigía "la pública disciplina", cuyo objeto era el más importante porque servía para "contener y escarmentar a los malhechores y asegurar la tranquilidad pública y privada de los asociados".[4] La mayoría de los autores bordaban sobre el concepto castellano de la ejemplaridad de las penas.[5]

En el plano popular o vulgar había mucha similitud respecto a esta tesis, aunque menos "positivista" y más cercana a los valores e idiosincracia amarradas en la mentalidad cristiana predominante en la sociedad decimonónica y más aún en la provincia, a la cual pertenecía Querétaro.

Los reos hacían una distinción de la conducta que los había llevado a la prisión según fuera intencional o un mero arrebato "pasional", al cual no consideraban propiamente un delito, aunque admitían culpa en ello y

[2] Véase el trabajo de Raúl Carrancá y Rivas, "Las penas y las Leyes de Indias", en *Recopilación de leyes de los reynos de las indias. Estudios histórico-jurídicos*, pp. 433-443.

[3] *Cfr.* la ley 1ª, tít. 8, lib. 7 de la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias.*

[4] *Novísimo Sala mexicano o Ilustración al Derecho real de España con las notas del Sr. Lic. D. J. M. de Lacunza. Edición corregida y considerablemente aumentada con nuevas anotaciones y refundiciones, relativas a las reformas que ha tenido la legislación de México hasta el año de 1870, por los señores don Manuel Dublán y don Luis Méndez, abogados de los tribunales de la República,* t. II, p. 736. Como se puede observar, esta visión está muy alejada de las "modernas" concepciones del delito y la pena, iniciadas por el pensamiento kantiano en el terreno ético-filosófico y las tesis jurídicas de Beccaria y Lardizábal, este último en el ambiente iberoamericano. Para el caso de México y Querétaro, las voces precursoras no lograrían impactar en la legislación de finales del siglo XIX, y quedaron sólo en el plano doctrinal. En todo caso, nuevos cuestionamientos de la función punitiva estatal aparecieron hasta mediados del siglo XX.

[5] *Febrero Mejicano o sea la librería de jueces, abogados y escribanos que refundida, ordenada bajo nuevo método, adicionada con varios tratados y con el título de Febrero Novísimo, dio a luz d. Eugenio de Tapia, nuevamente adicionada con otros diversos tratados, y las disposiciones del Derecho de Indias y del patrio, por el Lic. Anastasio de la Pascua,* tomo VII, p. 58.

el consecuente castigo. Manuel Hernández lo describía como: "Un acontecimiento imprevisto y totalmente ajeno de mi voluntad".[6]

Para el legislador queretano de 1874, el reo era una "pobre criatura" que vivía como "paria en nuestros campos". Lo consideraba un desheredado de la fortuna e ignorante tanto como en los tiempos primitivos, aunque no le negaba la racionalidad. Para este diputado, el origen de la delincuencia estaba ligado a la pobreza.[7] Entre los reos sentenciados predominaba la idea de que su delito había sido producto de una inevitable fatalidad, de una desgracia insalvable, y aceptaban con resignación el duro destino que les había tocado vivir y sufrir.[8]

Lázaro Medina, preso en Querétaro, lo expresaba en estos términos:

> por una de aquellas circunstancias que acontecen al hombre en la vida, tuve la desgracia y necesidad de dar muerte a Camilo Sauceda. Esto pasó por el año de 1863, época en que en esta ciudad ni había autoridades, por la invasión de las fuerzas de Sierra Gorda al mando del titular general Mejía, y el día en que me pasó dicho lance era portador de una cantidad de dinero que conducía yo a Querétaro por orden de mi amo el señor don José María Trejo. Fui agredido por Sauceda y desde luego me supuse que sería uno de tantos bandidos que pululaban en esta ciudad en dicha época, y por lo mismo lo acometí en defensa propia y de esto resultó la muerte de aquél.[9]

Según el reo Manuel Hernández, era el fatal hado el causante de su desgracia: "Una desgracia de aquellas con que el hombre tropieza en horas sombrías y malhadadas de su existencia, más bien que un delito, me arrebató en un momento del sosiego de la vida honesta aunque oscura que llevaba y me condujo al banquillo del acusado..."[10]

Juan de la Cruz y Victoriano Martínez, presos en la cárcel de Cadereyta, sostenían en 1873: "por una de aquellas fatalidades de la vida humana a que el destino nos conduce sin poderlo evitar hemos sido sentenciados..."[11]

[6] AHQ, Poder Ejecutivo, 1874, caja 1, exp. 317, el reo Manuel Hernández pide indulto del tiempo que le falta para extinguir su condena, escrito, Querétaro, noviembre 17 de 1874.

[7] AHQ, Poder Ejecutivo, 1874, caja 1, exp. 286, sobre revisión de la causa instruida por la Prefectura del Centro contra el reo Cirilo Pacheco por robo, dictamen de la Comisión de Justicia de la Legislatura, José G. Terán, Querétaro, octubre 17 de 1874.

[8] AHQ, Poder Ejecutivo, 1874, caja 3, exp. 198, el reo Antonio Domínguez solicita indulto del tiempo que le falta para extinguir su condena, escrito del reo, Querétaro, abril 28 de 1874.

[9] AHQ, Poder Ejecutivo, 1874, caja 3, exp. 162, Lázaro Medina solicita se le indulte del tiempo que le falta para extinguir su condena, escrito del reo, Querétaro, mayo 11 de 1874.

[10] AHQ, Poder Ejecutivo, 1874, caja 1, exp. 317, el reo Manuel Hernández pide indulto del tiempo que le falta para extinguir su condena, escrito del reo, noviembre 17 de 1874.

[11] AHQ, Poder Ejecutivo, 1873, caja 3, prefectura de Cadereyta, escrito de Juan de la Cruz y Victoriano Martínez, Cadereyta, septiembre 29 de 1873.

Buenaventura Hernández, familiar de Nazario de Jesús, preso en la cárcel de Amealco por estafa de cinco cuartillos de maíz, y condenado por ello a 4 años y 4 meses de prisión, consideraba que la posibilidad de delinquir estaba en la falible naturaleza humana, y merecía comprensión. Pidió al gobernador que lo excarcelara:

> en obsequio de la humanidad, de ver a su pobre familia en trabajos tan extensos y envuelta en la miseria más espantosa, que es lástima verla, cosa que conmueve el corazón, que aunque bien comprendo que es un yerro grave, pero tal vez la grave miseria obliga a los hombres a cometer tan semejantes abusos, ni por eso digo que es una gracia la hecha, sino entendamos a la humanidad como dejo dicho, que suplico si es posible cortarle, por medio de mis súplicas los rigores de la ley, y sea puesto en libertad.[12]

José de Jesús Landaverde, homicida preso en el Cuartel de Rurales del Estado, solicitó la reducción de su pena, porque llevaba 2 años 7 meses de preso "con lo que ha bastado para comprender la maldad de mi acción, y adquirir resolución firmísima de enmienda".[13]

Onofre González, preso en Querétaro por heridas, explicaba en su petición de reducción de pena que nunca había sido pendenciero, y únicamente una violencia le obligó a cometer la falta por la que se le castigaba, además de ser persona siempre dedicada a su trabajo.[14]

Desde la cárcel de Tolimán, Patricio Muñoz, al pedir el traslado de allá a Querétaro, decía: "ya que la justicia cumple con el ministerio de la ley, puedo ser yo aún inocente o delincuente, pues es muy noble la existencia humana y el corazón late con la sinceridad de hijo de la patria, México; sin embargo sufriré y debo humildemente acatar lo mandado por una superioridad". El reo manifestaba que en la capital tenía tres "tiernas" hijas que habían quedado "solas en el mundo y sin abrigo". El gobernador accedió a su petición, y fue remitido por cordillera hasta su nuevo destino.[15]

Pedro Olvera, preso por robo en la cárcel de Tolimán en 1879, exponía para solicitar la reducción de su condena:

[12] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1889, caja 1, exp. 459, se pide la libertad del reo Nazario de Jesús, preso en Amealco, escrito de Buenaventura Hernández al gobernador, San Pedro Tenango, diciembre 16 de 1889.

[13] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1896, caja 1, exp. 265, reducción de pena solicitada por el reo José de Jesús Landaverde, escrito del reo al gobernador, septiembre 10 de 1896.

[14] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1897, caja 1, exp. 545, reducción de pena promovida por el reo Onofre González, escrito del reo al gobernador, Querétaro, septiembre 17 de 1897.

[15] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1889, caja 1, exp. 179, el reo Patricio Muñoz, preso en la cárcel de Tolimán, pide ser trasladado a esta capital para extinguir en la de ésta la condena a que fue sentenciado por el Tribunal Superior de Justicia del Estado, escrito del reo al gobernador, Tolimán, mayo 15 de 1894.

...nunca negaré el haber cometido un hecho tan reprobable ante las leyes divina y humana, de que estoy demasiado arrepentido, puesto que jamás ha sido esa mi profesión para subvenir a las necesidades de mi familia; mas circunstancias que no me es fácil explicar me obligaron a cometer semejante acción criminal, y al confesarlo suplico se me perdone y se digne rebajarme la pena que se me ha señalado por castigo...[16]

En muchas ocasiones, la comisión del delito obedecía a la excepcionalidad de las circunstancias, como dijo el reo José María Ramírez en 1874, que cometió el delito por mero impulso de una pasión "y no de la perversidad".[17]

Eusebio Camacho, preso en la cárcel de Cadereyta por haber comprado unos burros robados, escribía al gobernador pidiéndole lo cambiaran de lugar de reclusión:

Si soy delincuente por este hecho como lo [re]conozco, quiero y deseo corregir mi vida futura moralizando en estos tres años mi vida; para que cuando se llegue el caso de obtener mi libertad salga del lugar que se me destina con una profesión u oficio honesto que me proporcione los medios o manera de mantener a una anciana madre, a mi joven hermana y a mí mismo, a la vez que serle útil a la sociedad, pues estoy y espero estar arrepentido de mi delito.[18]

Camacho quería que lo trajeran a Querétaro, porque:

en primer lugar en Querétaro hay más obras públicas para el trabajo, y se puede utilizar el mío; en segundo, como he sido siempre hombre honrado y laborioso, en alguna manera se puede conseguir disminución de pena por abono de tiempo si consigo en qué servir dentro de la cárcel; en tercero, por que cuando compré el burro que resultó robado el vendedor se fugó y me dejó padeciendo por su causa; en cuarto porque en Querétaro reside mi familia y ella me dará de comer, sin que sea yo gravoso por esta causa; y disminuyo el gasto de Cadereyta, sin aumentar el de Querétaro; y quinto: porque el carácter bondadoso de Usted no me puede negar un favor que le pido en bien mío y de mi familia, sin perjuicio absolutamente ni privado ni público.[19]

[16] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1879, caja 1, exp. 13, pide el reo Pedro Olvera se le disminuya la pena a que fue condenado, escrito del reo, Tolimán, enero 20 de 1879.

[17] AHQ, Poder Ejecutivo, 1874, caja 1, exp. 284, sobre gracia de indulto solicitada por el reo José María Ramírez del tiempo que le falta para extinguir su condena, escrito del reo, Querétaro, septiembre 14 de 1874.

[18] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1883, caja 1, exp. 3, el reo Eusebio Camacho preso en la cárcel de Cadereyta pide venir a la de esta capital a extinguir su condena, escrito del reo al gobernador, Querétaro, agosto 20 de 1882.

[19] *Ibidem.*

Los presos reconocían la justicia del castigo por su crimen en sus peticiones de indulto del tiempo que les faltaba para extinguir su condena, y aceptaban el sufrimiento tanto físico como moral por las necesidades de su familia.[20]

Teodomiro Martínez veía así las cosas: "El rudo golpe moral que he recibido, la reflexión continua que he hecho acerca de mi porvenir y de el de mi familia, son estímulos mucho más poderosos que la prisión, para conseguir la enmienda de un hombre que aún no se ha precipitado por la carrera del crimen sino que fue víctima de una desgracia lamentable, que no me cansaré de llorar mientras viva".[21]

Cleofas Cárdenas, reo por haber herido a un hombre luego de que sospechando por "ciertas miradas" que le dirigía a su mujer, había fingido alejarse y desde un agujero de su escondite pudo ver que el hombre cortejaba a su esposa y luego se acostaron, tras cerciorarse la mujer que "no parecía" su esposo. Cuando solicitó el indulto dijo que había actuado "arrebatado de los celos, al ver que mi honor estaba ultrajado", por lo que le asestó dos golpes con su navaja. Debido a su delito, su esposa y su madre, a las cuales sostenía, se veían precisadas a pedir limosna para su manutención.[22]

La documentación generada por los presos acredita que éstos aceptaban su destino, reconocían "deber" cuentas a la sociedad, y manifestaban sus sentimientos de arrepentimiento y sus propósitos de enmienda. Hay que cuestionar la autenticidad de tales expresiones puesto que estaban movidos por el interés de la obtención de la libertad.

Las demandas de liberación de los reos

Con el propósito de ganarse la voluntad de las autoridades de quienes podría obtenerse un favor o un apoyo para alcanzar la libertad, los reos dirigían continuas peticiones en las que, palabras más palabras menos, se pueden encontrar los siguientes planteamientos:

[20] AHQ, Poder Ejecutivo, 1874, caja 3, exp. 198, el reo Antonio Domínguez solicita indulto del tiempo que le falta para extinguir su condena, escrito del reo, Querétaro, abril 28 de 1874.

[21] AHQ, Poder Ejecutivo, 1874, caja 3, exp. 157, el reo Teodomiro Martínez pide indulto del tiempo que le falta para extinguir su condena, escrito del reo, Querétaro, marzo 16 de 1874.

[22] AHQ, Poder Ejecutivo, 1874, caja 3, exp. 169, el reo Cleofas Cárdenas pide indulto del tiempo que le falta para extinguir su condena, escrito del reo, Querétaro, marzo 28 de 1874.

a) El riguroso castigo recibido por mucho tiempo en la cárcel, esto es la cárcel como pena;
b) La conciencia del error cometido;
c) El arrepentimiento moral;
d) El cumplimiento de la pena impuesta, lo que borraba el delito;
e) La regeneración operada en las mentes de los delincuentes, y
f) La promesa de dedicarse al trabajo, una vía honesta y útil para servir a la sociedad.

Los presos apelaban a los sentimientos humanitarios de los funcionarios, y a sus valores de misericordia, clemencia y compasión. En sus escritos procuraban exponer crudamente su situación para ganar la benevolencia de aquellos a quienes se dirigían. Debido a esta actitud disponemos de cuadros bastante expresivos de las condiciones en las que vivían los reclusos.

La cárcel

La prisión era habitación, vecindad y convivencia forzosa de individuos a quienes el Estado ordenaba segregar y recluir. Esta comunidad humana generaba un modo de vida singular, muchas veces oculto del resto de la sociedad, precisamente por tratarse de un espacio separado por motivos punitivos y cautelares. Otras comunidades de encerrados eran los conventos de monjas y los manicomios, aunque con propósitos diferentes.

La cárcel era y es un espacio cerrado, con características tales que se traducen en la carencia o disminución de los bienes y conductas que satisfacen las necesidades físicas y espirituales del ser humano. La cárcel es un lugar destinado para la residencia de los presos. Es ésta una residencia forzada, impuesta por la justicia, y como naturalmente el hombre tiende a buscar su libertad, es necesario que su edificio cuente con una disposición y calidades que permitan asegurar a los que allí moran, que no puedan hacer fácil fuga, y por otra parte, que puedan ser controlados. El preso es por tanto el habitante *ad hoc* de la cárcel. Aunque el alcaide, sotaalcaide y otros auxiliares también pasan mucho tiempo en la cárcel, y de algún modo "viven" en ella, lo hacen por razón de su oficio y empleo, pero son personas libres.[23] El preso es la persona a quien la justicia manda "poner"

[23] *Cfr.* ley 7, tít. 6, libro 7 de la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias.*

en la cárcel debido a la violación de alguna obligación, la presunta comisión de algún delito, o a petición del acreedor que no ha recibido su paga. Darse por preso es quedar a disposición de la justicia en la cárcel. Así que el preso tiene una situación, un modo transitorio de estar; ya que no se trata de una cuestión de esencia, del estado y condición de persona, de su calidad de noble, indio, sacerdote, militar, etcétera.

La cárcel existió en el pueblo de indios de Querétaro al menos desde 1570. El edificio fue construido a expensas de los bienes de comunidad, y la custodia estaba a cargo de ministros indios. Las únicas autoridades que podían mandar poner presos en la cárcel eran el alcalde mayor y el gobernador y los alcaldes de la república de naturales. En realidad había dos clases de cárceles, porque estaba la pública, que es de la cual me ocuparé, y las privadas, que eran los obrajes, establecimientos fabriles donde se tejían paños y jergas, en los cuales se encerraba a quienes habían sido condenados a prisión. Entre una prisión y otra había una estrecha conexión, debido a que los reos constituían la mano de obra apetecible por barata para ser empleada en el trabajo textil. La elevada población carcelaria orillaba a que los reos ya sentenciados fueran "rematados", es decir, sus servicios eran vendidos al mejor postor. Éste, que era el obrajero o un encargado pagaba por el servicio rematado una cantidad, la cual se empleaba para pagar a los acreedores del reo la reparación del daño, la multa y los gastos de justicia. El reo contraía de esta manera una deuda que debía liquidar con su trabajo personal durante un plazo teórico de ciertos meses, al cabo de los cuales podría obtener su libertad.[24] En las primeras décadas de la siguiente centuria, la cárcel se mudó, ahora en las casas reales, sede del gobierno político del distrito.[25]

El concepto de cárcel

En la colonia, la cárcel pública, que las había privadas, pues tales eran los obrajes, atendía a los siguientes fines: *a*) custodiar a los reos condenados a vivir privados de su libertad; *b*) resguardar a los esclavos huidos hasta que su amo los reclamara; *c*) ejecutar a los deudores que carecían de bienes para pagar sus deudas ejecutivas; *d*) mantener a los detenidos durante la

[24] Juan Ricardo Jiménez Gómez, *El sistema judicial en Querétaro, 1531-1872*, pp. 143-146. AGN, Indios, vol. 4, exp. 663, mandamiento, México, mayo 29 de 1590, f. 179f.

[25] Los planos de la distribución de las instalaciones de la cárcel en el siglo XIX pueden verse en Guillermo Boils Morales, *Arquitectura y sociedad en Querétaro (siglo XVIII)*, pp. 82 y 83.

tramitación de sus procesos, y *e*) servir de lugar de encierro en los casos de castigos leves impuestos por los jueces.

La cárcel cumplía por tanto funciones de: *a*) castigo, *b*) resguardo, y *c*) segregación.

En el México independiente continuó sirviendo a estos objetos, menos en lo referente a los esclavos por haber dejado éstos de existir. Cabe señalar por otra parte que los presos de la cárcel no solamente podían estar en ella por virtud de haber sido condenados a la pena de prisión, es decir a la privación de la libertad en reclusión, sino los que hubieran merecido las penas de presidio y obras públicas, en cuyo caso simplemente cumplía una función de "depósito".[26]

Durante la mayor parte del México independiente, la definición de la cárcel fue la misma acuñada en la legislación medieval: lugar público en que los reos están guardados para que no huyan.[27] Su objeto es la custodia de los presos, por lo que las normas coloniales mandaban que no se les molestara ni mortificara,[28] y que el edificio tuviera la comodidad y limpieza adecuadas para no dañar la salud de los reclusos. Luego de las transformaciones operadas merced al ideario constitucional, bajo el rubro de garantías del reo, en la cárcel se podía estar bajo dos calidades: preso, en cuyo caso sólo por mandamiento escrito de la autoridad judicial podía recibirse a una persona en la cárcel como tal, y detenido, en cuyo extremo la detención no podría exceder de tres días.[29]

Estas prescripciones son puramente formales, pertenecen al mundo de las declaraciones positivas, pero están muy lejos de haberse llevado a puntual cumplimiento. Los hechos de la vida cotidiana en la cárcel y la mentalidad social en torno a la prisión y el delito revelan que había una realidad muy diferente de los parámetros legales.[30] Se daba entonces un distanciamiento bastante notable entre la teoría jurídica inserta en el ordenamiento jurídico y los hechos sociales. Es propósito de este ensayo

[26] AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 1, Querétaro, oficio de Antonio Naveda al gobernador del Estado, Querétaro, septiembre 11 de 1827.

[27] *Cfr.* ley 15, tít. 29, partidas 7 y 5, tít. 23, lib. 4 de la *Recopilación de Castilla (Recopilación de las leyes de estos reinos...)* El concepto fue reproducido en la recopilación indiana de 1680 en la ley 1ª, tít. 6, lib. 7 de la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias.*

[28] *Cfr.* ley 15, tít. 24, lib. 4 de la *Recopilación de Castilla.*

[29] *Cfr.* artículo 3° del decreto de septiembre 11 de 1820 expedido por las Cortes españolas, y 19 de la Constitución federal de 1824. Además de los jueces, podían poner en la cárcel a los delincuentes los alcaldes, las rondas, las patrullas, los alguaciles y los ministros de justicia, siempre que se les sorprendiera en la comisión del ilícito (en flagrancia), pero debían dar cuenta inmediata al juez.

[30] Sobre el desarrollo de estos conceptos, véase Francisco González de Cosío, *Apuntes para la Historia del* ius puniendi *en México.*

mostrar esa realidad de la vida en la cárcel en Querétaro en el siglo XIX, y la brutalidad de unas condiciones carcelarias que llegaron a interesar a las autoridades en la búsqueda de algún alivio para la vida de los presos. Sin embargo, hay una continuidad tajante: pese a los esfuerzos, denuncias y buenos deseos, las cosas no cambiaron durante toda la centuria.

La organización espacial de la cárcel

La cárcel es un edificio que ante todo debe servir para el propósito de custodiar a los presos y a los detenidos, esto es que debía estar construido y dispuesto para evitar fugas. Pero además, la propia naturaleza de la prisión y los valores sociales obligaban a que la cárcel tuviera una disposición interior. La primera exigencia es la de una puerta de acceso y "cajón" donde los presos son registrados antes de ingresar a la cárcel. Junto a ella está situada la alcaidía, esto es la habitación del alcaide. El resto del edificio está constituido por los calabozos o aposentos tanto para hombres como para mujeres, debidamente separados, donde se guardaban los presos por la noche muchas veces con grilletes, y el patio, espacio destinado para que los presos permanecieran durante el día, lavaran su ropa y consumieran sus alimentos. Para los presos de elevada posición —de calidad y condición superiores en el orden colonial— existía una habitación o "apartado". La cárcel contaba a veces con "lugares", espacios para que los presos "rigieran" el cuerpo, pero en ocasiones simplemente usaban un rincón o un barril. También se contemplaba un departamento para imponer sanciones a los presos que faltaran a la disciplina o de los que se temía la fuga o el daño a otros presos: las bartolinas o celdas de castigo. En la cárcel también debía haber una capilla para que el sacerdote dijera la misa semanal. Cuando en la documentación se menciona que un reo era puesto en "capilla" no se refiere a este espacio sino más bien a una habitación separada de los calabozos, comúnmente el "apartado" o la misma alcaidía, donde un preso condenado a la pena de último suplicio pasaba sus últimas horas de vida y donde debía "arreglar" los asuntos de su conciencia para la salvación de su alma.[31]

La existencia de estas dependencias interiores estaba en función del tamaño de la prisión, lo que a su vez se relacionaba directamente con la ubicación de la cárcel, pues había mayores requerimientos y recursos

[31] Una descripción minuciosa del edificio de la cárcel de Querétaro en 1827 puede verse en el anexo 2 de este ensayo. También allí se detallan las prisiones del distrito serrano de Tolimán en el mismo año.

en la ciudad que en los pueblos. La pobreza de los pueblos determinaba entonces las condiciones materiales o espaciales de la cárcel,[32] y con ello el grado de "comodidad" o "carencias" que sufrían los presos.[33]

A finales de la colonia, la cárcel de la ciudad de Querétaro estaba ubicada en las Casas Reales en la plaza real. Desde que se remozó el edificio a finales del siglo XVIII no se le hacían sino reparaciones menores. En 1819 el ayuntamiento invirtió por tal concepto 20 pesos 3.5 reales.[34] Las partidas correspondientes fueron: hechura del contramarco nuevo de la ventana de los presos del cuarto de arriba y compostura del confesionario de la capilla (10 pesos 1 real); resanar cinco pilares, tapar un agujero grande en los comunes, ripiar y enjarrar las paredes del calabozo; fijar el cepo que estaba suelto y desencajado de la pared; componer el poyo de afuera del calabozo (2 pesos 6.5 reales).

Consumada la independencia, con nuevo discurso, las autoridades pretendían mejorar las condiciones de la cárcel de Querétaro: en 1823, el ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos envió al jefe político de Querétaro una circular por la que le recomendaba "que en lugar de las estrechas prisiones que halla en esas cárceles, se construyan separos aseados, amplios, cómodos y con la ventilación necesaria, según previenen las instituciones liberales que felizmente nos rigen" con objeto de "proporcionar a los delincuentes el alivio posible en sus desgracias".[35]

Sólo hasta el último cuarto del siglo XIX, en las cárceles que se proyectaron o construyeron, se incorporó un departamento o espacio destinado para talleres, esto es un lugar pensado especialmente para que los presos se dedicaran a una actividad laboral, y con ello se ayudaran para su propia manutención y la de sus familias, además de que con parte del producto del trabajo se abonara la pena pecuniaria que pesara sobre el preso. En 1882, el gobernador Francisco González de Cosío regaló a la cárcel de Querétaro una máquina de aserrar para su uso en el taller de carpintería.[36]

32 Véase el anexo 3 al final de este ensayo.

33 *Memoria de administración pública presentada a la XIV Legislatura del Estado de Querétaro por el gobierno del mismo en 17 de septiembre de 1897*, pp. 12-13.

34 AHQ, Judicial, Civil, legajo 129, año 1819, cuenta general que manifiesta las cantidades recibidas y gastadas por mí en el presente año que han estado a mi cuidado los cargos de procurador, policía, aguas, fortificación y cuartel de realistas, Querétaro, diciembre 31 de 1819, Miguel Rubín de Noriega.

35 *Primeros Impresos de Querétaro, 1822-1829*, ejemplar encuadernado existente en la Biblioteca del Congreso del Estado de Querétaro, Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, México, circular de abril 24 de 1823.

36 AHQ, Poder Ejecutivo, Gobernación, 1882, caja 2, carpeta 1, exp. 120, el ayuntamiento de esta ciudad da las gracias por la máquina de aserrar que se dedicó a la cárcel y que regaló el C. Francisco Gon-

Ya para concluir la centuria, eran muy pocas las reformas hechas en las instalaciones de la cárcel pública de Querétaro. A veces el cambio era sólo de forma u ornamento. Así, en 1896 se "acondicionó" una sala de visitas "bastante decente".[37]

En la *Memoria* presentada en 1897 al Congreso por el gobierno se tocaba el punto de las cárceles. Comenzaba la exposición con la queja de que la falta de recursos era el obstáculo que impedía la puesta en práctica de un sistema penitenciario "apropiado y conveniente para el castigo y corrección del que tiene la desgracia de delinquir". El gobierno había tenido que conformarse con hacer a las cárceles existentes algunas reformas o mejoras que volvieran "menos penosa la vida de los reclusos".[38]

En 1899, los redactores del *La Sombra de Arteaga* testimonian el viraje que estaba produciéndose en la política pública referente a las condiciones carcelarias casi al agonizar el siglo XIX:

> Está completamente terminada la obra del ensanche de la cárcel de sentenciados; mejora importantísima desde el punto de seguridad, comodidad, e higiene de ese departamento de la penalidad. La reforma y ampliación de la cárcel correccional terminará muy pronto y mejorará muchísimo ese otro departamento. Después se llevarán a efecto las demás obras proyectadas en el Palacio Municipal, con lo que el histórico edificio, además de haber duplicado su extensión con las adquisiciones de los predios contiguos que ha realizado el gobierno, ganará muchísimo en regularidad, elegancia y útil distribución de todas las oficinas allí establecidas para el servicio público. La considerable erogación hecha en todas estas obras reporta un beneficio notable en todos sentidos para todos los usos a que están destinadas.[39]

En 1906 se reconocía que apenas hacía pocos años su poca extensión y malas condiciones higiénicas afectaban la salud y la moralidad de los "penados":

> En un solo patio estaban las cuadras y los escasos calabozos de los presos habiendo un exiguo departamento alto para la prisión de mujeres. El desaseo y la hediondez imperante en el triste recinto. El baño allí era imposible, como lo era la asistencia de los enfermos que no requerían indispensablemente su traslación al hospital.

---

zález de Cosío, gobernador constitucional del Estado, oficio del ayuntamiento al secretario del Despacho, Querétaro, octubre 7 de 1882.

[37] Periódico oficial del Gobierno del Estado de Querétaro, *La Sombra de Arteaga*, 15 de enero de 1896, p. 20.

[38] *Memoria de administración pública presentada a la XIV Legislatura del Estado de Querétaro por el gobierno del mismo en 17 de septiembre de 1897*, pp. 12-13.

[39] Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Querétaro, *La Sombra de Arteaga*, 13 de julio de 1899, p. 218.

> El actual gobierno adquirió unas amplias fincas contiguas a la cárcel, y así pudo ensanchar el área de éstas y sus convenientes departamentos; mejorar las condiciones de sus cuadras; establecer un arreglado sistema de separos; instalar el servicio de baños y de aseo y el de excusados inglés; cuidando de disponer los pisos y los muros de manera favorable para su constante limpieza; y dar, en fin, un plan metódico a la distribución de los infelices huéspedes del establecimiento penal.[40]

Gracias a la adquisición mencionada, hecha en 1899, se había aumentado la superficie de la cárcel, con lo que hubo alguna relativa mejoría por lo menos en lo concerniente al espacio.[41]

Las condiciones de la cárcel según el marco jurídico

El Derecho colonial en materia carcelaria, el cual continuó en vigor de manera inalterable durante prácticamente todo el siglo XIX, estipulaba las condiciones que deberían guardarse en las cárceles:

- Separación de hombres y mujeres. Éstas debían tener un aposento aparte, y separadas de toda comunicación con los varones;
- Asistencia de un capellán para decir misa a los presos, para lo cual debía haber capilla y ornamentos;
- Existencia de agua limpia para beber;
- Limpieza de los aposentos y el resto de la cárcel, barriendo al menos una vez a la semana;
- Buen tratamiento a los presos; prohibición de injuriar u ofender a los presos;
- Prohibición de servirse de los presos o de obtener de ellos dádivas;
- Prohibición a los alcaides de jugar y tratar y contratar con los presos;
- Prohibición de cobrar carcelaje a los pobres e indios ni exigirles prendas por ello.

Para vigilar el cumplimiento de estas condiciones, había dos autoridades encargadas; por un lado el regidor diputado del ayuntamiento, y por otro los jueces, a través de la figura de la visita de cárceles.[42]

[40] Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Querétaro, *La Sombra de Arteaga*, 20 de mayo de 1906, p. 179.

[41] *La Sombra de Arteaga*, 13 de julio de 1899, p. 218.

[42] *Cfr.* tít. 7, lib. 7 de la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias.*

Las condiciones reales de la cárcel

En 1820, al final de la colonia, la cárcel de la ciudad de Querétaro presentaba condiciones terribles. El ayuntamiento recién electo bajo los principios de la Constitución de Cádiz, obligado a actuar en "socorro de la humanidad oprimida" inició un procedimiento para que el gobierno superior le permitiera disponer de recursos a fin de remediar aquella situación. La descripción que los curiales hicieron de este asunto es bastante elocuente: "La cárcel, sucia y asquerosa, llena de insectos molestos y gravosos, con calabozos húmedos y hediondos, se hace más propia para guardar fieras, que para depósito de hombres consumidos por la hambre y desnudez; y que sólo por su fragilidad ocupan aquellas terribles mazmorras".[43]

Por supuesto, quienes más clara y duramente percibían tales condiciones eran los mismos reos; ellos equiparaban sus aposentos en la cárcel a "funestos sepulcros".[44]

Las visitas de cárceles

Los jueces de la colonia así como los del México independiente debían hacer visitas de cárceles semanarias y generales, porque los presos estaban a su disposición, y a aquéllos tocaba velar por el cumplimiento de las condiciones carcelarias y el buen trato a éstos que se les encomendaba por las leyes. Después de la independencia hubo un cambio de las fechas en que debían verificarse esas visitas generales. Antes eran las vísperas de Ramos y Pentecostés y en Navidad. Luego fueron el 24 de febrero, el 16 y el 27 de septiembre, coincidiendo con las nuevas fiestas cívicas.[45] Los tribunales debían concurrir a la cárcel, cerciorarse del buen estado de los calabozos o dormitorios, del trato carcelario, de los alimentos y asistencia que éstos

[43] BCEM, Expedientes de la Secretaría de la Diputación provincial de México, 1820, t. I, exp. 37, *Representación del ayuntamiento de Querétaro solicitando permiso de usar de sus fondos en obras de beneficencia pública,* Querétaro, julio 20 de 1820, fs. 1v-2f. En la sesión del 22 de agosto de 1820 la Diputación provincial de México, a quien se turnó el asunto, aprobó la petición bajo la exigencia de dar cuentas de la inversión de los fondos.

[44] AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 1, Expediente donde se imponen de los presos en esta cárcel nacional de los CC. Higinio Vera, Jesús Espinoza y Eugenio Hernández, 1827, escrito, Querétaro, sin fecha, f. s/n.

[45] AHQ, Poder Ejecutivo, 1822, caja 1, Justicia y Negocios Eclesiásticos, Billete del secretario de Justicia y Negocios Eclesiásticos al jefe político de Querétaro, México, septiembre 24 de 1822.

recibían. En esta diligencia debían adoptar las medidas pertinentes para corregir abusos, mandar poner en libertad a quienes tuvieran derecho a ella, y en caso de no poder dar solución a los problemas, ponerlos en conocimiento del gobierno para que éste se avocara a ello.[46]

En este ensayo se corrobora que las visitas sí se practicaban regularmente en la cárcel de Querétaro y en las de los pueblos del interior, pero esa intervención y constatación directa de las condiciones carcelarias no se tradujo en una mejoría ostensible. Como en muchos otros problemas sociales, la causa casi siempre recaía en la falta de dinero.[47]

La vida en la cárcel

Una vida que no es vida

Vivir en la cárcel es un padecer constante; es el más atroz de los modos de vivir. La existencia transcurre en condiciones extremas de necesidad, maldad, peligro y sufrimiento. Los problemas de hacinamiento menudean;[48] la comida falta; la falta de higiene y el recelo constante hacia los compañeros de infortunio hacen de la cárcel una "mansión de penas".[49]

Las condiciones del encierro y su sello de punición determinaban que los presos que vivían en la cárcel no tuvieran acceso a los bienes y servicios adecuados y suficientes para sobrellevar su situación de enclaustrados. Cualquier prisión parece conspirar para crear un ambiente contrario a la comodidad, la salubridad, la intimidad y la creatividad de la persona. En el México colonial, como en el decimonónico, no había en Querétaro cárceles que fueran bellas, funcionales, aseadas o confortables, que hicieran más llevadera la vida de los presos. La mención de la cárcel conduce inevitablemente a una imagen de suciedad, pestilencia, precariedad, apretujamiento,

46 *Novísimo... op. cit.*, pp. 195-198.

47 Véase el anexo 4 al final de este ensayo.

48 Entre 1827 y 1834 la población de la cárcel de Querétaro fluctuó entre 135 y 188 presos. La cifra se incrementaba en los periodos en los que había movimientos armados y políticos por el delito de sedición, rebelión, asonada y otros de esta misma clase. Véase AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 1, Querétaro, oficio de Antonio Naveda al gobernador del Estado, Querétaro, septiembre 11 de 1827; 1883, caja 3, certificación de la visita general de presos y cárceles, diciembre 24 de 1832; 1834, caja 2, Suprema Corte de Justicia del Estado, certificación de la visita de cárceles del Tribunal superior de segunda instancia, Querétaro, diciembre 24 de 1833; 1834, caja 2, certificación del secretario relator de la Suprema Corte de Justicia de este estado, Querétaro, abril 3 de 1834.

49 La expresión se halla en: AHQ, Poder Ejecutivo, 1833, caja 1, escrito de Cristóbal Ríos al gobernador, Cadereyta, junio 18 de 1833.

humedad, oscuridad y otros adjetivos de semejante rango. Si a todo ello se agrega que comúnmente los presos eran pobres, como lo declaran sus quejas ante las autoridades superiores, no podían procurarse por sí o sus familias el alimento, vestido y medicamentos, por lo cual a las penalidades del inmueble se agregaban la desnudez, el hambre y la enfermedad. Para muchos reos, la vida en prisión ya no era vida, era la muerte civil.[50]

El trato entre los reos

La relación y el ambiente entre los presos estaban dominados por la violencia y el temor. Los presos se temían entre sí, y se agredían contrariando los principios más elementales de la dignidad humana. En la cárcel el infortunio hermanaba y parecía homogeneizar a todos los presos, independientemente de su *status* social y jurídico. Pero quienes más sufrían eran los que por su nivel social estaban más distantes de modos groseros y mundanos de vivir o malvivir. La comunidad de pesares e infortunio de los reos no constituía un freno para que en la cárcel se siguieran cometiendo iniquidades y los más sagaces, más fuertes o más villanos buscaran, casi siempre con éxito, aprovecharse de los demás, especialmente de quienes en la sociedad tenían mejor condición y estado. Unos presos despojaban a otros de sus escasas y magras pertenencias, de la comida que les llevaban sus familiares, o del poco dinero que por limosna o por ministraciones de familiares recibían. Otras veces, los reos debían prestar servicios personales a quienes dominaban la cárcel, o debían hacer por ellos las faenas a que estaban obligados. Pero el mayor abuso era la agresión física, los golpes, el maltrato de palabra y obra, llegándose muchas veces a las heridas y la muerte.

Tal modo de vida no siempre fue expuesto por las autoridades, aunque no podían ignorarlo, pues el alcaide y los carceleros "estaban" dentro de la cárcel; ha sido más bien la correspondencia de los reos la que permite reconstruir este lamentable cuadro. Sin embargo, hay pocas noticias explícitas de cómo se interactuaba en la prisión; en general las quejas hablan de "martirios", "desabrimientos tormentosos" o de injurias y vejaciones de que eran objeto por algunos compañeros de encierro.[51] Un caso de 1889

[50] AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 1, Expediente donde se imponen de los presos en esta cárcel nacional de los CC. Higinio Vera, Jesús Espinoza y Eugenio Hernández, 1827, escrito, Querétaro, sin fecha, f. s/n.

[51] AGN, Criminal, vol. 379, exp. 3, Escrito del soldado preso en Querétaro Francisco Malagón, México, 12 de julio de 1790, f. 9f.

muestra con lujo de detalles esta situación. Los reos Juan Cárdenas y Nicolás Rivera, presos en la cárcel de la capital del Estado, se quejaron de que ciertos compañeros los maltrataban, y de paso denunciaron las prácticas viciosas que se observaban en el interior del reclusorio, entre ellas el "caballo" infligido a todos los nuevos presos, humillante tratamiento que se describe líneas abajo, y el "manteo" o despojo de toda pertenencia de valor que traía consigo el recién llegado; prácticas que tenían como finalidad hacerles entender su nueva condición, y que deberían sujetarse al orden de valores y conductas imperantes en el interior.

En el relato que del caso hacía el presidente del Tribunal Superior de Justicia al gobernador, se incluían las siguientes aseveraciones:

> Que ya es imposible para ellos su prisión, pues los han cogido a cargo varios presos de la cárcel, particularmente Andrés Rodríguez: que el martes como a las cinco de la tarde, estando Cárdenas en el común, se le echó encima Rodríguez a cuchilladas, dándole algunas ligeras heridas en la cara y en las manos: que ese odio se manifiesta más cuando se embriagan los presos; y que tiene origen en que ellos suponen que los quejosos son protestantes; que el mismo presidente Juan Rodríguez encarga el aguardiente para él y para sus amigos, cuya bebida entra en una olla de atole dentro de una vejiga, en una canastita de tunas o con carbón etc.; y que también introducen armas: que no se registra esto porque el cajonero Jesús González y el mozo Anastasio obran de acuerdo con el presidente: que éste favorece a sus adictos, como sucedió en el caso de un pleito entre Andrés Torres, su ahijado, y Anselmo Lugo, porque como éste es acomodado solía regalar dinero y aguardiente a los presos; pero hostigado ya de esto se resistió a darle a Torres, de que resultó que éste riñera con aquél y le diera un golpe con un formón en un brazo; sobre lo cual informó el presidente no haber sido Torres el que riñó con Lugo sino Zacarías Delgado; que también se juegan albures y otros juegos con apuestas de dinero, pues lo tienen algunos presos y en particular unos soldados que allí se hallan en calidad de desertores, que reciben sueldo y lo juegan a ciencia y paciencia del presidente de la prisión: que cuando entra un nuevo le dan un caballo que consiste en mantearlo, montando otro preso con espuelas de hoja de lata: que el alcaide no hace aprecio, sobre lo cual pueden declarar varios presos: que por lo mismo piden que a Cárdenas o a Rodríguez se les ponga en otro local por el peligro que resultare de la cuestión habida entre ambos...[52]

Más grande que el temor a las enfermedades, el hambre y las plagas de insectos era el miedo a perder la vida en un repentino y traicionero ataque de otros presidiarios. Por una parte, el hacinamiento y la convivencia ineludible entre seres que habían enfrentado a la sociedad contradiciendo

[52] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1889, exp. 341, se refiere a los presos Juan Cárdenas y Nicolás Rivera que se quejan de ser maltratados por sus compañeros de prisión, oficio de Norberto Arcaute, presidente del Tribunal Superior de Justicia, al gobernador del Estado, Querétaro, septiembre 7 de 1889.

sus reglas generaban roces y competencias que desembocaban en riñas y heridos; por otra, muchos presidiarios recelaban de los que hacían el servicio interior de la cárcel, a quienes identificaban de alguna manera como agentes represores, "como los otros".

La vida sexual

Una de las limitaciones de la vida de los presos era la relación sexual, tanto por las dificultades que implicaba su realización como por las inquietudes y agitación que despertaba entre los demás presidiarios. En el esquema jurídico y religioso de la época, el acto carnal sólo podía darse entre marido y mujer, de modo que para todos los que no estuvieran colocados en ese estado sólo cabía la abstinencia o la castidad. No era posible que los maridos recibieran la visita de sus esposas en la cárcel; y tampoco era admisible que los presos visitaran a sus mujeres en sus casas, porque se fugarían. Pero la cuestión de la sexualidad era real, y se llegaba a plantear peticiones que buscaban una salida al rígido esquema carcelario.

En 1827 los presos casados existentes en la cárcel de Querétaro, representados por José María Reyes Tamayo y José Petronilo Mendieta, plantearon al gobernador del Estado, por "la grande religiosidad de su alma" los "males gravísimos" que padecían en sus almas por carecer del débito conyugal "que el mismo Dios y su religión santa nos concedió misericordiosamente por medio del sagrado sacramento del matrimonio". Algunos tenían cuatro años de sufrir esa carencia. Los presos manifestaban que los daños que les resultaban a sus conciencias también afectaban a sus esposas. Pedían que por una orden ejecutiva al alcaide "con toda seguridad de sus personas", se les dejara dormir dos noches a la semana con sus legítimas esposas. En una muy elaborada exposición, agregaban:

> Vuestra Excelencia sabe muy bien que ambas naturalezas se precipitan a las más horrorosas vicisitudes cuando la carencia de una estimula la privación de la otra, y como nuestra masa o consistencia física y moral nos conduce siempre a una ruina y ceguedad que precipita los más castos y robustecidos pensamientos a los deleites más torpes, inconcusamente debe creer Vuestra Excelencia que nosotros, atormentados día y noche por esta falta conyugal, es fuerza que nuestra misma naturaleza nos vaya conduciendo poco a poco a cometer los más abominables actos deshonestos que tanto aborrece Dios, y de aquí se sigue el que quizás y sin quizás nos sean infieles nuestras mujeres y estén cometiendo infinitos adulterios, porque siendo su naturaleza más vidriosa que la nuestra, y mirándonos encerrados en esta

> cárcel; y que no pueden saciar su apetito debido al derecho matrimonial, fácil es que se humillen a otro hombre sin premeditar la ofensa que acaban de cometer.[53]

En pocas palabras, los reos consideraban a sus esposas como más susceptibles de no soportar la abstinencia sexual, y parecían dar por hecho que cometían adulterio. Ellos, por su parte, confesaban entregarse tal vez a la autosatisfacción o a la homosexualidad, pues por tal podrían entenderse los "abominable actos deshonestos".

Los reos buscaban fundar su pedimento en las leyes, pues decían que así como éstas privaban de su libertad al perverso en castigo de sus delitos, le concedían aquel don tan precioso —la relación sexual— aun en medio de la mayor esclavitud. Citaban las decisiones "más sagradas de nuestra religión" del Santo Concilio de Trento y las Constituciones de Benedicto XIV que hablaban en su favor, para evitar ante Dios otros pecados de mayor consideración. Los peticionarios ofrecieron probar su estado de casados, para que se les escuchara en "sus gritos de la naturaleza".[54]

La comida

Bajo el sistema carcelario de la colonia privaba el criterio de que los presos que tuvieran bienes debían cubrir los gastos de su manutención,[55] y los que no, dependían enteramente de la limosna de los vecinos del lugar. En la ciudad de Querétaro, durante las primeras décadas del siglo XIX, el único fondo para proveer la comida de los presos era el de los capitales piadosos que administraba la Congregación de clérigos seculares. Los fondos para atender a los presos provenían de benefactores de la era colonial: el presbítero bachiller don Juan Caballero y Ocio, el capitán don Fausto Merino y Ocio,[56] don Jorge Tallapiedra y doña Josefa Primo. Cada uno había dispuesto en su testamento la entrega de importantes sumas de dinero para aquel objeto, confiando a la congregación los recursos.[57] A medida que crecía el número de presos y con ello la necesidad de comida, el fondo

53 AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 2, Correspondencia particular, petición de Reyes Tamayo al gobernador del Estado José María Diez Marina, 1827.

54 *Ibidem.*

55 AGN, Criminal, vol. 379, exp. 3, Parecer de los ministros del Real Tribunal de la Acordada, México, marzo 6 de 1792, f. 94f.

56 *Gazeta de México*, febrero 25 de 1784, p. 33.

57 Vicente Acosta y Cesáreo Munguía, *Compendio histórico de la Ilustre y Venerable Congregación de clérigos seculares de Santa María de Guadalupe de la ciudad de Santiago de Querétaro*, p. 103.

piadoso disminuía afectado por las críticas condiciones económicas por las que atravesaba el país. Para cumplir con la obra piadosa que tenía encomendada, la congregación nombró a un clérigo —prefecto de cárceles—[58] para que se encargara de lo referente al alimento de los presos. Así lo refieren Acosta y Munguía:

> Todos los días del año daban de comer y cenar a los presos y a las presas de la cárcel mediante un sacerdote llamado prefecto de cárcel. La comida salía de ordinario el tercer día de las Pascuas de Navidad, Resurrección y Pentecostés, siendo entonces muy abundante y exquisita. En estos tres días los congregantes servían con sus propias manos la comida a los presos, quedando éstos muy agradecidos y edificados de la humildad y caridad de nuestros padres.[59]

En los años de 1811 a 1813, los padres de la congregación habían socorrido a otro tipo de reos. Dieron dinero regularmente para alimentar a los sacerdotes "patriotas", esto es insurgentes, presos en el convento de San Francisco por órdenes del gobierno español.[60]

Ya en el México independiente, se creó una obligación pública de alimentar a los presos, y tocó al ayuntamiento ser el órgano encargado de dicha ministración. Pero los problemas de insuficiencia de alimentos no cesaron con esta importante reforma. En 1827 los presos de la cárcel de Querétaro se quejaron al Tribunal Superior de Segunda Instancia de que no se les daba de comer a todos. Los ministros mandaron, sin practicar ninguna averiguación, que se les diera alimento a todos los reos que lo pidieran. Pero el número de presos había crecido y no así los rendimientos de la fundación piadosa que administraba la congregación. De esta suerte, el sostenimiento de los presos provenía de un fondo privado, y no existía ningún fondo público para el mismo objeto. Ésta era la mente del cabildo, pues la comisión nombrada para estudiar el asunto del aumento de la comida decía: "Los fondos destinados a ésta por su fundador no alcanzan ni hay autoridad en el Estado que pueda hacerla extensiva a todos contra la mente del testador: los reos si no aumentan a lo menos no disminuyen sensiblemente".

En la sesión del 31 de agosto de 1827 el ayuntamiento de Querétaro conoció del dictamen de la comisión especial nombrada para el asunto relativo a la comida de los presos. Con el fondo administrado por la congregación alcanzaba para dar comida a 60 presos. La comisión propuso

[58] En 1827 el bachiller Manuel Borja fungía en este cargo.

[59] Acosta y Munguía, *op. cit.*, p. 102.

[60] *Ibidem.*

que la limosna sólo se diera a "los individuos que tengan una positiva necesidad de ella", pues dijo "no se hace creíble que la mayoría de los que hay en la cárcel sea siempre de tal clase que no tenga de dónde alimentarse", y que "no hay razón que obligue a dar de comer a todo sujeto nada más que porque lo quiera". Se habló también de los desórdenes a que daba lugar el reparto de la comida, según informes del alcaide. Éstos consistían en la venta de la comida recibida y en el envío de comida a las casas de los reos.

El alimento que se daba era comida y cena, lo que importaba 14 cuartillos diarios de frijol.[61] La comida era llevada por tres mozos pagados por la congregación. Incluso se propuso en esa sesión que se suprimiera el salario de los tres mozos, y que una comisión de presos llevara las viandas, para aumentar así unas cinco raciones diarias; pero la votación de empate entre los capitulares fue decidida con la negativa del presidente del ayuntamiento. Con base en estas consideraciones, el cabildo mandó al alcaide que sólo se le diera de comer a "aquellos presos a quienes no se les lleve de sus casas, que carezcan de sueldo, capital u otro legal modo de subsistir en la prisión".[62]

El gobernador estimó que esa comisión era inútil e ilegal. El ayuntamiento repuso que la medida obedecía a datos verídicos, y que tal vez el gobierno los desconocía, y suplicó que resolviera si era o no subsistente la prevención hecha al alcaide, pues los propios[63] estaban gravándose notablemente con el gasto de 2 pesos, y este monto iba en aumento a los 20 reales diarios. El gobernador instó al ayuntamiento a que buscara arbitrios para proporcionar a los pobres presos el auxilio a que no alcanzaban los fondos del capital que había dejado el benefactor Merino, y propuso, para el caso de que no alcanzaran los fondos municipales, que una comisión de presos saliera a colectar limosna. Los capitulares sabían que no había fondos municipales para pagar la comida de los presos, pues cada partida tenía ya asignados destinos muy antiguos. También creían que no estaba en la órbita del gobernador señalar la inversión de los fondos municipales. Menos asequible juzgaban la idea de la colectación de limosna, porque "todos saben que Querétaro, a pesar de la miseria en que está sumergido,

[61] Para el detalle de los comestibles del alimento proporcionados en 1828, véase el anexo 1, al final de este ensayo.

[62] AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 1, documentos sueltos, acta de cabildo de Querétaro, agosto 31 de 1827, certificación del secretario Francisco Ruiz, septiembre 15 de 1827.

[63] Bienes propiedad del ayuntamiento, y por extensión, los ingresos provenientes de lo producido por aquellos o por recursos fiscales. Eran los únicos ingresos de que disponía la corporación municipal.

sufre contribuciones ya voluntarias ya forzadas, y que cualquiera otra que se le quiera aumentar es para hostigarlos y acaso no se logrará que se colecte casi nada".

Los capitulares propusieron dos soluciones: 1ª Que el gobierno hiciera iniciativa al Congreso para que señalara las penas que antiguamente se llamaban de Cámara, y aplicara su producido para alimento de los pobres presos "como se ha hecho en muchas partes"; y 2ª Que el gobernador excitara el celo de los tribunales para que activaran la conclusión de las causas de los reos, y de esta forma algunos pudieran quedar libres.[64]

Los capitulares señalaban que si efectivamente faltaba el alimento para algunos presos menesterosos debía crearse un fondo que debía necesariamente consistir en una carga tributaria, la que iría a pesar "nada menos que sobre el pueblo a quien hartos daños hace la mayor parte de esa desgraciada clase de hombres".[65]

Los capitulares se atuvieron a la información del alcaide sobre el destino de la comida de los presos, porque sabían que ese empleado sería veraz por tener a la vista a todas horas a sus custodiados, y sabía si se les llevaba de comer o tenían de qué alimentarse. En el seno del ayuntamiento se creía que algunos presos no necesitaban la comida proporcionada por la limosna o por la autoridad, y que el incremento del gasto por dicho concepto repercutía en los fondos municipales. No obstante, se autorizó al regidor diputado de presos que ministrara al prefecto de la cárcel de la congregación dos pesos diarios para aumentar la comida.[66]

La bebida era otro aspecto del consumo vital en la cárcel. En la de la capital del Estado, había en el patio o asoleadero una pila conectada con la red de agua limpia de la ciudad, de la cual tomaban los presos. Prácticamente no había problema para disponer de agua por el ramal que pasaba por la cárcel, permitiendo incluso que se lavara la ropa. Pero aun en la reclusión los presos se daban maña para introducir bebidas alcohólicas, principalmente aguardiente. Un recurso del que se valían consistía en colocar el licor en vejigas en la olla de los frijoles, pues las viandas podían eran admitidas sin ningún pretexto. Estos subterfugios fueron descubiertos debido al cuidado del carcelero que inspeccionaba la comida y removía

64 AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 1, prefectura del distrito de Querétaro, dictamen de septiembre 13 de 1827.

65 AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 1, prefectura del distrito de Querétaro, copia del oficio del ayuntamiento de Querétaro al prefecto, septiembre 15 de 1827.

66 AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja1, prefectura del distrito de Querétaro, oficio de José María Paulín al gobernador, septiembre 3 de 1827.

el contenido de los recipientes. Desde luego que el ingreso de bebidas embriagantes era otro motivo de desórdenes en la prisión.

El tipo, calidad, modo y frecuencia de los alimentos que se dieron a los presos de la cárcel de la ciudad de Querétaro desde la fecha de esta decisión hasta casi el final del siglo XIX no sufrieron cambio alguno, salvo los problemas de insuficiencia de alimentos debido al incremento de la población carcelaria.[67] En otras cárceles del estado la situación no era diferente. En Cadereyta, algunos presos se quejaban en 1873 de que la comida que se les daba era tan "pequeña" en su cantidad que "literalmente" se morían de hambre. Por este motivo los originarios de San Juan del Río pedían que se les trasladara a la cárcel de ahí, ya que en dicho lugar estaban sus esposas e hijos y su familia, la que podría atenderlos con una tortilla, con el lavado de sus "miserables andrajos" y "nos consolarán los tiernos acentos de nuestros pequeñísimos hijos y las dulces voces de nuestras queridas esposas"; además de que en esa ciudad se tenía más caridad con los presos. El prefecto Agustín Luque rindió al gobierno un informe en el que aceptaba que los alimentos que se ministraban a los presos eran bastante escasos, en proporción a la "pequeñísima" cantidad que para tal objeto estaba presupuestada. También advirtió que esa calamidad la resentían principalmente los reos que no eran del lugar por carecer de "deudos" que los auxiliaran en sus necesidades.[68] En la visita del 15 de septiembre de 1882, nuevamente salió a relucir la falta de alimentos. Primero dijeron los presos que no tenían de qué quejarse; luego agregaron que los alimentos que se les daban eran sumamente escasos y cada 24 horas, de manera que había veces que a cada uno le daban tres tortillas y unos cuantos frijoles, mientras que a otros presos nada les tocaba.[69]

En 1889, los reos de Cadereyta, como casi en todas las prisiones, no se quejaban del giro de sus causas, aunque muchos protestaran ser inocentes, pero aceptaban compurgar su sentencia; sino de la insuficiencia del alimento y la carencia de esteras para dormir. Ésta era la queja repetida en las visitas practicadas por el juez de letras del distrito.[70]

[67] El edificio de la cárcel, su disposición y características físicas tampoco cambiaron, pues el mismo sitio continuó siendo utilizado como cárcel hasta 1973, cuando se construyó un centro penitenciario en las afueras de la ciudad.

[68] AHQ, Poder Ejecutivo, 1873, caja 3, prefectura de Cadereyta, oficio del prefecto al gobernador, Cadereyta, octubre 29 de 1873. El gobernador accedió al traslado de los reos.

[69] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1882, caja 1, exp. 181, los presos de Cadereyta se quejan de escasez de alimentos, oficio del licenciado Norberto F. Arcaute, presidente del Tribunal Superior de Justicia, al gobernador, Querétaro, septiembre 27 de 1882.

[70] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1889, caja 1, exp. 443, los presos de Cadereyta se quejan de escasez de alimentos y falta de esteras, oficio de Juan Venegas [Tribunal Superior de Justicia], al gobernador, noviembre 20 de 1889.

En Tolimán se repetía la queja. A mediados de 1873, los presos se quejaron ante el gobernador porque no se les daban alimentos por la municipalidad, aunque justificaban esta conducta por las necesidades de la corporación.[71] El presidente municipal, al evacuar el informe que se le ordenó, dijo que el reo Apolonio Gutiérrez ejercía su oficio de zapatero y que "como es público, le produce lo necesario para vivir"; en tanto que Jesús Zárraga servía de mozo en la receptoría de la villa, y por ello disfrutaba de sueldo, de modo que a más de estar ambos sueltos, no tenían la necesidad que alegaban. Pero los demás reos sí, pues su grado de miseria era "tan lamentable" que el ayuntamiento demandó a las municipalidades contribuyeran al pago de los alimentos de los reos, pero solamente el de Peñamiller había enviado una única remesa de dos pesos.[72] El acuerdo del gobernador Benito Santos Zenea fue mandar al prefecto que hiciera que los ayuntamientos de cada municipalidad socorrieran a los presos que les correspondieran con dos pesos mensuales para cada uno.[73] El subprefecto de Tolimanejo contestó al requerimiento del prefecto de Tolimán sobre este asunto: "...nada tenemos, que por lo mismo nada podemos dar ni nada se nos puede exigir...".[74]

En 1883, los reos de la cárcel de Tolimán se quejaron del alcaide porque en varias ocasiones se habían quedado sin "rancho" por su culpa, pues no había arrimado la leña para cocinar o el agua limpia; el frijol que se les daba no llegaba ni a dos cuartillos para ser repartido en 54 "ranchos", por lo que muchos no alcanzaban más que caldo. También les había quitado el atole que, antes de que entrara en posesión del cargo, se les daba por la mañana. Otro motivo de queja era que no tenían quién les hiciera un mandado cuando se les ofrecía, pues el alcaide decía que no era su criado; les había negado el uso del agua limpia para beber, pues la del pozo no era buena para tomar por estar muy sucio y haberse ahogado en él una persona, además de estar muy cerca del resumidero de los orines.[75]

El prefecto José María Herrera negó que los presos carecieran de alimentos suficientes como lo habían expuesto en la visita de cárceles:

71 AHQ, Poder Ejecutivo, 1873, caja 2, escrito de Apolonio Gutiérrez *et al.*, cárcel de la villa de Tolimán, julio 28 de 1873.

72 AHQ, Poder Ejecutivo, caja 2, oficio de Rafael Flores Tinajero, al prefecto del distrito, Tolimán, agosto 2 de 1873.

73 AHQ, Poder Ejecutivo, caja 2, acuerdo marginal, Querétaro, agosto 6 de 1873.

74 AHQ, Poder Ejecutivo, 1873, caja 2, oficio del prefecto de Tolimán al secretario del Despacho, Tolimán, septiembre 5 de 1873.

75 AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1883, caja 1, exp. 105, los presos de la cárcel de Tolimán piden la remoción del alcaide, escrito de 23 reos de la cárcel de Tolimán, junio 15 de 1883, sobrecartado en el oficio del presidente del Tribunal Superior de Justicia al gobernador del Estado, Querétaro, julio 9 de 1883.

> porque si bien es cierto que algunas veces la escasez de los fondos municipales no permite alimentarlos como se deseara, también lo es que de preferencia son atendidos en todas circunstancias, en testimonio de lo cual tengo el honor de informarle que en los meses de enero a febrero anteriores se les ministraron nueve centavos diarios por plaza, y además se les dio frijol para su alimento. Pero no es posible hacer esto siempre por la variación que sufren los ingresos al tesoro municipal, y en lo sucesivo se establecerá darles seis centavos que es el *maximum* del gasto que, aunque con dificultad, podrá erogar el fondo.[76]

Otras veces, eran los jueces los que se percataban de la terrible situación alimentaria de los presos. En Amealco, a mediados de 1877, el juez de letras Eduardo Cervantes informó al Tribunal Superior de Justicia que durante sus visitas semanarias de cárceles se había percatado de la insuficiencia de alimentos que se daban a los presos, pues de los fondos municipales se daban solamente 50 centavos diarios para 15 presos, con lo que no podían alimentarse medianamente ni siquiera una vez al día.[77]

En la consabida visita de cárceles del 15 de diciembre de 1884, los prisioneros de Amealco se quejaron de que únicamente se les daban tres o cuatro tortillas por alimento. El prefecto rindió el informe que se le pidió diciendo que sólo un reo se quejaba, y que estaba alborotando a los demás para introducir el desorden; que se les ministraban seis o siete tortillas en cada comida, y que unas veces se daban papas y otras frijol, garbanzos "o lo que se puede en atención a lo muy subido del precio de las semillas".[78] Esta respuesta de la autoridad local en que se trataba de negar el estado lamentable en que se hallaban los presos y justificar la situación por las deficiencias presupuestales dio lugar a una enérgica y amplia exposición del Tribunal Superior de Justicia, el cual había puesto en conocimiento del gobierno aquellos hechos. Decía el presidente licenciado Norberto F. Arcaute al gobernador:

> ...los alimentos son escasos, los presos no pueden lavar su ropa, están privados del calor del sol. Todo esto lo confirma el señor prefecto, agregando que tiene por causas la estrecha dotación que el presupuesto de egresos asigna para los gastos de la cárcel, y la falta de la fuerza pública para la competente custodia de los criminales.

[76] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1885, caja 1, exp. 105, informa el prefecto de Tolimán sobre la queja de los presos por escasez de alimentos, oficio del prefecto al secretario de Gobierno, Tolimán, marzo 5 de 1885.

[77] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1877, caja 1, exp. 118, sobre que los presos de Amealco reciben escasa alimentación, oficio del juez, Amealco, junio 2 de 1877.

[78] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1885, caja 1, exp. 57, relativo a la queja de los presos de la cárcel de Amealco sobre falta de alimentos, oficio de Juan Yáñez, prefecto de Amealco al secretario de Gobierno del Estado, Amealco, marzo 8 de 1885.

El Tribunal, con la mejor voluntad, reconoce la existencia de los graves obstáculos que el señor prefecto de Amealco encuentra para remediar los males de que se trata; pues no ignora las penurias que nuestro Estado padece; pero a pesar de esto, un imperioso deber lo impulsa a tratar de nuevo este asunto, y a suplicar a Usted que, haciendo un noble esfuerzo, extienda su protección a los presos que, inocentes o culpables, por conducto del Tribunal imploran los humanos sentimientos de que está animado ese superior gobierno.

Muchas antiguas y modernas leyes exigen a los jueces superiores e inferiores que visiten las cárceles, penetrando hasta el interior de los calabozos, que se dejen rodear de los presos, que escuchen con benevolencia sus quejas, que prueben por sí mismos los alimentos que se les ministren para cerciorarse de las condiciones en que se encuentren, etc., etc. procurando, dentro de su esfera de acción, aplicar un pronto y eficaz remedio a los males que descubrieren. En cumplimiento de esta obligación, el juez de letras de Amealco hizo la visita de cárcel de 15 de diciembre último, y elevó el expediente al Tribunal, siendo así como éste se impuso de que los presos que en ella se hallan encerrados tienen hambre; que están sujetos a mirarse cubiertos de arriba a bajo con inmundas ropas que abrigan asquerosos insectos, de cuya voracidad son víctimas, sin poder disfrutar del alivio de ponerse un vestido limpio; que carecen de un petate en qué arrojarse para adormecer sus sufrimientos; que se les niega un bien que es concedido a los animales y aun a las plantas y a las piedras, el de gozar del vivificante calor del sol, y esto, en un clima en el que aun en la estación más ardiente del año se experimentan los efectos de un cruel y penoso invierno. En vista, pues, de este triste cuadro, el Tribunal resolvió llamar sobre él la atención de ese ilustrado gobierno, remitiéndole original la inculta pero patética exposición de Mendieta, a fin de que nada perdiese de su natural elocuencia; y hoy vuelve a distraerlo de sus serias ocupaciones suplicándole se sirva poner en ejercicio las medidas que sean de su resorte para que a los presos de Amealco se dé el necesario sustento, se les proporcionen esteras en qué acostarse, se les saque todos los días a recibir el sol, y cada ocho a lavar su ropa.[...] Bien considera el Tribunal que entre los presos de quienes se trata habrá quizá algunos o muchos sobre cuya conciencia pesen repugnantes crímenes; pero esto no entibia el deseo que al mismo anima de ver socorridas las necesidades de esos hombres; pues tiene presente que Dios a nadie niega sus beneficios, haciendo llover las nubes y salir el sol sobre los buenos y sobre los malos.[79]

En 1887 persistía en la cárcel de Amealco la falta de alimento y esteras para los presos. El regidor comisionado de cárceles, impelido por motivos humanitarios, suplía de su propio peculio "cuantas cantidades le son posibles para remediar los males de la prisión", porque del fondo municipal no se podía obtener ningún recurso.[80]

[79] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1885, caja 1, exp. 57, oficio de Norberto F. Arcaute, presidente del Tribunal Superior de Justicia, al gobernador del Estado, marzo 21 de 1885.

[80] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1886, caja 1, exp. 171, referente a la queja que expusieron los presos de Amealco en la visita de cárceles de 14 de abril último relativa a falta de alimentos y esteras, oficio del licenciado Norberto F. Arcaute al gobernador del Estado, Querétaro, junio 7 de 1886.

El sistema carcelario de la época exigía que cuando un reo se trasladaba a otra cárcel, el gasto de alimentación debía siempre correr a cargo del ayuntamiento del lugar original de reclusión. Este requisito era por tanto un obstáculo para que los reos pudieran ser transferidos, ya que los capitulares no podían pagar a veces los gastos de la cárcel de su jurisdicción, y menos podían encargarse del alimento de reos foráneos. Margarita Uribe de González, esposa de Catarino González, preso en Amealco, con objeto de obtener el traslado de su marido a la cárcel de la capital del estado, se obligó a alimentarlo:

> Según me han informado, la dificultad que se presenta para estas traslaciones es el que no se puede imponer a los fondos el gravamen de alimentar los presos de otros puntos; pero ésta quedará vencida comprometiéndome yo, como lo hago, a ministrarle los alimentos, que le llevaré de mi casa, para lo que procuraré hacer cuantos esfuerzos estén a mi alcance a fin de que no le falten, sin comprometerme a pagar por que se le ministren por no alcanzar para ello mis recursos.[81]

Otras veces eran los propios reos quienes pedían su traslado, protestando que sus familias se encargarían de alimentarlos, pues "estando cerca de nuestras familias, tendremos quién nos auxilie en todas nuestras necesidades".[82] Sin embargo, la negativa de las autoridades era la constante, pues una vez trasladados los reos no había forma de obligar a las familias a cumplir sus obligaciones, y sí en cambio la autoridad tenía que satisfacer la necesidad natural.

El afianzamiento institucional y la consolidación del sistema hacendario que trajo consigo la estabilidad del periodo finisecular del Porfiriato fue paulatinamente permitiendo que el Estado asumiera mejorías en la alimentación de los presos. En 1897 el gobierno informó a la Legislatura que se había aumentado la partida consignada en los presupuestos municipales de Querétaro y San Juan del Río para la alimentación de los presos.[83]

[81] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1887, caja 1, exp. 442, se niega la solicitud de la señora Margarita Uribe sobre que su esposo Catarino González, preso en la cárcel de Amealco, venga a la de esta ciudad a extinguir su condena, escrito dirigido al gobernador, Querétaro, diciembre 2 de 1887.

[82] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1888, caja 1, exp. 127, se dice a los presos Catarino González y José Servín, en respuesta a su ocurso relativo, que no ha lugar a lo que solicitan sobre que se les traslade de la cárcel de Amealco a la de esta ciudad para extinguir su condena, escrito de los reos Catarino González y José Servín al gobernador del Estado, Amealco, marzo 21 de 1888.

[83] *Memoria de administración pública presentada a la XIV Legislatura del Estado de Querétaro por el gobierno del mismo en 17 de septiembre de 1897*, pp. 12-13.

La guarda de los presos

Los presos se encadenaban en parejas, de modo que un reo estaba ligado siempre a un "compañero", y pasaban así los días y las noches sin separarse, hasta para los actos de higiene más personales. El hedor de la mugre, los parásitos, los humores de las enfermedades tenían que ser compartidos en esa comunidad impuesta por los hierros. Los compañeros perdían su vida íntima por esa razón, y así trabajaban y se alimentaban.[84]

El trabajo de los presos

Si en libertad no se toleraba la ociosidad, tampoco era aceptable en el interior de la cárcel; pero durante casi todo el siglo XIX no hubo ni la concepción ni los recursos económicos para que las autoridades emprendieran una reforma del sistema penitenciario. De esta manera, salvo excepciones, el preso no trabajaba durante su confinamiento. La única ocupación forzosa era el servicio interior, esto es el aseo de la prisión, el lavado de los "lugares", y para las mujeres, la molienda del nixtamal para las tortillas.

En 1875, los regidores del ayuntamiento de Querétaro exponían en el cabildo el cambio que se observaba con la nueva administración y una nueva mentalidad en la forma de tratar a los presidiarios: "A propósito de cárceles diremos, que el señor Cisneros, encargado como alcaide de la de sentenciados, ha conseguido moralizar a los reos por medio del trabajo voluntario y retribuido, que dentro del edificio ejercen los desgraciados que allí habitan compurgando algún delito".[85]

En 1876 ya se había introducido el trabajo en el interior de la cárcel de Querétaro. Un periodista que la visitó dejó una optimista visión de tal situación: "Todos están en constante ocupación; unos tejiendo sombreros, otros en el taller de carpintería, una gran parte de ellos en la escuela y el resto en diversos y productivos trabajos. Ha desaparecido, pues, la antigua holganza y ha sustituídose con el trabajo, fuente de todo bien".[86]

En 1884 el Tribunal Superior de Justicia del Estado manifestó en una visita de cárceles su oposición a que los reos condenados a presidio salieran

[84] AHQ, Poder Ejecutivo, serie Gobernación, 1878, caja 1, carpeta 4, exp. 42, ocurso de Lorenzo Trejo *et al.* al gobernador, San Juan del Río, marzo 6 de 1878.

[85] AHMQ, Libros de Cabildo, 1875, acta del cabildo ordinario municipal, 22 de abril de 1875, p. 15.

[86] *La Sombra de Arteaga*, 19 de junio de 1879, p. 115.

a hacer trabajo de obras públicas. El prefecto del Centro, licenciado Felipe Hernández, hallaba diversas dificultades en la variación de la práctica hasta entonces observada:

> Primera, que los reos sentenciados a presidio dependen exclusivamente del ejecutivo y que encerrados en la cárcel serían un amago constante para la tranquilidad pública, mal irremediable porque no habiendo en el Estado ni arenales ni minas del gobierno, ni fortalezas ni caminos, etc., a dónde destinarlos, el ayuntamiento estaría erogando los gastos de esa reunión de personas ociosas, cuya inacción sería perjudicial hasta [en] la salud de los individuos que la forman.
>
> Segunda, que parece de todo punto justo que si dichos presidiarios en nada público han de trabajar, se dediquen a alguna ocupación o industria para mantenerse sin perjuicio de los fondos de la municipalidad; lo que no es una novedad, atendiendo a las disposiciones modernas sobre reforma carcelaria vigente en otros países.
>
> Tercera, que por regla general las sentencias de presidio importan la de trabajos forzados en beneficio público en el lugar que designa el ejecutivo y así lo expresan las sentencias.[87]

Agonizaba ya la centuria cuando se vislumbraban cambios en el sistema carcelario. Los reos de la cárcel de la capital del Estado tenían trabajo personal; y ahora reclamaban que el sacarlos a obras públicas no era justo, porque les acortaba su tiempo para ganarse el sustento con su quehacer. Los presos comenzaban a pelear mejores condiciones y mejor trato. El siguiente escrito —no exento de agudeza— de los reos de la cárcel de la capital del estado brinda un panorama muy claro del modo de vida de su comunidad enclaustrada:

> jamás, Señor, se había obligado a nosotros los presos sentenciados a prestar servicios personales en el interior de esta prisión, de quebrar maíz y hacerlo masa, de asear los lugares comunes y rondar los calabozos por la noche, jamás; pues tales fatigas, desde su inauguración de esta cárcel han sido encomendadas a los procesados y con justicia, que nosotros ya estamos condenados por las autoridades del caso, a prestar nuestros servicios en las obras materiales que necesite la administración pública, lo que sucederá con los sumariados luego que estén sentenciados definitivamente. Dichos trabajos, señor, los prestamos una vez a la semana, quedándonos sólo 5 días útiles para ganar el pan de nuestras familias, muy bueno así se decretó por autoridades competentes, equitativamente; pero que de estos 5 días apartemos otro para ocuparnos en los quehaceres interiores de este plantel, que como dijimos, siempre han desempeñado los presos procesados [...] No es razonable, Señor,

[87] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1884, caja 1, exp. 79, se resuelve la consulta que hace la prefectura del Centro sobre si puede ordenar que los presos sentenciados a presidio salgan a los trabajos de la ciudad, oficio del prefecto del Centro, licenciado Felipe Hernández al secretario del Despacho, Querétaro, abril 7 de 1884.

> sólo nos sobran 4 de los 6 de la semana, y esta disposición nos perjudica tanto como ya Usted tendrá idea.[88]

La idea de que el trabajo de los reos aparte de ser una forma de mantenerlos ocupados abonaba para su rehabilitación había empezado a predominar en las autoridades.

Escuela en la cárcel

El gobierno hacía esfuerzos por romper la monotonía y la ociosidad en la cárcel de Querétaro. Como no había forma de que todos trabajaran, halló otra manera de mantenerlos ocupados, y al mismo tiempo de procurar su reforma. Ésa fue establecer una escuela en la cárcel y nombrar un maestro para los internos. En los primeros meses de 1879, los profesores informaban al secretario de gobierno que asistían entre 86 y 96 individuos a la escuela de adultos. En julio, la cifra se elevó a 120 alumnos. Lo que se les enseñaba era la escritura. Luego se agregó la cátedra de sistema métrico decimal "que no se había puesto en este plantel".[89]

La enfermedad y la muerte en prisión

La prisión era un campo fértil para que acunaran las enfermedades o bien que se acrecentaran los malestares de los reos que ingresaban enfermos. Las pésimas condiciones higiénicas y el contagio de los demás reos eran las principales causas de enfermedad. Un presidiario enfermo tenía muy poca o nula atención médica. Incluso en Querétaro, donde había hospital, era difícil el traslado de reos, tanto por el poco cuidado de las autoridades hacia los presos como por el aumento del riesgo de fuga del reo. Es el caso de la rea Isidra Gómez, que halló un protector en el fiscal del Tribunal Superior de Justicia. El fiscal decía:

[88] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1898, caja 1, exp. 761, varios presos se quejan de que en la cárcel se les exigen trabajos que les quitan el poco tiempo que tienen para sus quehaceres particulares, escrito de varios presos sentenciados al gobernador, Querétaro, junio 16 de 1898.

[89] AHQ, Poder Ejecutivo, 1879, caja 1, sección 1ª, exp. 21, formado con los partes que dan los preceptores de las escuelas del distrito de Querétaro en cumplimiento de la ley de la materia, oficio de Sabino M. Arvizu al secretario del despacho del gobierno del Estado, Querétaro, marzo 3 de 1879; oficio del mismo, abril 4 de 1879; oficio del maestro Macario Guerrero, Querétaro, junio 1° de 1879; otro oficio del mismo, julio 3 de 1879, fs. s/n.

que no puede menos que asombrarse al ver que con tanto desprecio se vea por el administrador del Hospital la salud y existencia de los reos desgraciados, que por hallarse en remate demandan de la misma justicia los cuidados que de otra suerte no se les pueden dispensar. En efecto, Señor Excelentísimo, ya que un infeliz preso no tiene en nuestras cárceles ni aun el aseo y ventilación que las leyes requieren y que exige la humanidad, al menos debiera atendérsele cuidadosamente cuando principalmente por estas causas contrae las más ocasiones las enfermedades que no sólo los orilla sino que los precipita en el sepulcro. [...] El facultativo tiene a su favor la presunción legal: los males de la Gómez eran graves el día nueve y necesitaban atenderse en el Hospital, ninguna circunstancia ocurrió para creerlo disminuido no habiéndole hecho ninguna curación hasta el nueve, ni es presumible que en las horas que duró en el Hospital se hubiese repetido el milagro del ciego y paralítico: sobre todo, no fue el facultativo quien dijese que ya la enferma no necesitaba socorro; ¿por qué pues el administrador no manifestaba con franqueza el motivo que lo inducía a deshacerse de la Gómez? ¿no da el gobierno la guardia de hospital para la seguridad de los reos enfermos? ¿no le puede y aun debe en ciertos casos, poner un centinela junto al lecho del dolor, cuando se tiene que atender a su seguridad? ¿no podía tampoco el administrador poner en conocimiento de Su Excelencia el señor gobernador este caso y los motivos de inseguridad, para que, como era de esperarse de sus sentimientos filantrópicos, dictase una medida que, asegurando la responsabilidad del administrador, dispensase igualmente a la Gómez los medios de su alivio o sanidad completa?[90]

Desde los siglos anteriores, los reos enfermos eran llevados para su curación al Hospital real. En 1883 las medicinas para atender a los presos se surtían de la botica del señor Herrera Maldonado, y su importe mensual era de 25 o 30 pesos. Pero la H. Junta de Caridad estimó que en este gasto había desperdicio, y recomendó se cancelara la partida. Así se hizo. Una vez que tuvo noticia de esta medida, el presidente del Tribunal Superior de Justicia solicitó al gobernador que siguieran ministrándose las medicinas al médico de cárceles por razones humanitarias, pues había muchos enfermos que las necesitaban. Y preveía los problemas que acarrearía la orden del gobierno:

que a media noche que sea atacado algún preso de cualquier enfermedad no se le podrá socorrer con la eficacia que la humanidad y gravedad del caso exijan; que se tendrán que remitir al Hospital todos los enfermos, exponiendo a la sociedad a que se fuguen presos de importancia en dicho establecimiento, el que tendrá que hacer los gastos consiguientes a la manutención de ese número de presos enfermos, incluyendo en este el gasto de sábanas, camas, etc., que la municipalidad le ha estado ahorrando en la curación de esos presos en la cárcel; hasta los trabajos de obras

[90] AHQ, Poder Ejecutivo, 1834, caja 4, Tribunal Superior de Justicia de Querétaro, 1843, pedimento fiscal, enero 13 de 1843.

públicas se resentirán de esa medida, pues los presos procurarán ir al Hospital aunque sea por veinticuatro horas para libertarse de ellos.[91]

Melquíades Ríos, homicida preso en la cárcel de Tolimán, gravemente enfermo de gastralgia, pidió que se le permitiera medicarse y convalecer en su casa, pues en la prisión no era posible observar las más mínimas medidas higiénicas ni había hospital para curarse. Aunque ofreció fianza carcelera, el gobierno sólo accedió a trasladarlo al hospital de la capital del estado.[92]

En la prisión de Cadereyta seguía habiendo decesos por causa de enfermedad. El reo indígena Ignacio Vega, de 30 años, falleció de fiebre en julio de 1888.[93]

Antonio Gutiérrez y otros cuatro presos de la cárcel de San Juan del Río solicitaron al secretario del Tribunal Superior de Justicia que intercediera ante las autoridades para que se les concediera salir a trabajar dos o tres días a la semana a las obras públicas, pues estaban enfermos de dolores reumáticos por el suelo húmedo de la cárcel, y necesitaban ejercitar su cuerpo, y de ese modo también recibir algún dinero para socorrer a sus familias.[94]

Los presidiarios morían en las prisiones debido a dos causas: homicidio[95] o enfermedad. La primera se originaba en las riñas entre los mismos reos, y la segunda en los padecimientos que las terribles condiciones de su confinamiento generaban. La insalubridad podía doblegar la naturaleza más joven y vigorosa. Fermín García, de 22 años, preso en Cadereyta en 1880, falleció a causa de la disentería.[96]

[91] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1883, caja 1, exp. 218, sobre ministración de medicinas a los presos de la cárcel de esta ciudad, oficio del presidente del Tribunal Superior de Justicia al secretario del Despacho de Gobierno, Querétaro, noviembre 20 de 1883.

[92] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1888, caja 1, exp. 188, carta del reo al gobernador, Tolimán, mayo 9 de 1888, acuerdo del 16 de mayo de 1888.

[93] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1888, caja 1, exp. 295, comunica el prefecto de Cadereyta que el reo de homicidio Guadalupe Reséndiz, falleció el 14 de julio último [el título es erróneo, pues el muerto es Ignacio Vega] certificado del registro civil, Cadereyta, julio 15 de 1888.

[94] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1888, caja 1, exp. 415, ocurso de los reos Antonio Gutiérrez y socios en que piden se les ponga a trabajar en las obras públicas, escrito de los reos, San Juan del Río, octubre 26 de 1888.

[95] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1896, caja 1, exp. 236, participa el prefecto del centro que el reo Melesio Quevedo fue herido por el reo Jesús Hernández en el interior de la prisión, muriendo aquél a consecuencia de las heridas.

[96] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1880, caja 1, exp. 48, se refiere al fallecimiento del reo Fermín García, certificado del juez del registro civil, Cadereyta, marzo 31 de 1880.

Los decesos más comunes en la prisión eran por tisis pulmonar,[97] pulmonía,[98] tuberculosis,[99] disentería[100] y fiebre tifoidea.[101] También el reumatismo articular se llevaba a la tumba a algunos reos.[102]

El final de los padecimientos

Hasta fines de la colonia, aparte de la muerte y la fuga, el reo podía salir de la cárcel: por fenecimiento de la pena a la cual había sido condenado, por indulto real o por venta de su servicio a un obraje. Las dos últimas vías eran instrumentos de una política carcelaria congruente con la necesidad de aliviar la excesiva población de la cárcel, y a la vez con criterios de economía, pues el trabajo del preso cubría un espacio y función en el aparato productivo, ya que proporcionaba mano de obra sometida y barata en el obraje, el cual también funcionaba como encierro, pero ya había en ello un traslado de lo público a lo privado, una sustitución de la función cautelar de los reos. Aun en la cárcel privada, el obraje, no se diluía la carga justiciera que caracterizaba a la prisión, esto es, la pena y el castigo.

El corregidor, el máximo agente de la corona en la ciudad, tenía poder sobre el destino de los presos en la real cárcel.[103] No se debe olvidar el gran contexto del cargo de oficial real que le asignaba el papel de padre de los débiles. El funcionario debía velar por el bienestar físico y espiritual de los reos. Salir rematado para un obraje significaba por lo menos pasar de una situación intolerable a un encierro distinto, donde había más contactos con la vida en libertad. Era como pasar del infierno al purgatorio.

[97] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1894, caja 1, exp. 165, fallecimiento del reo Pilar Gudiño, oficio del prefecto de Tolimán al secretario del Despacho de Gobierno, Tolimán, mayo 2 de 1893.

[98] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1893, caja 1, exp. 112, la prefectura del distrito de Tolimán participa el fallecimiento del reo Cipriano Hernández, oficio del prefecto de Tolimán al secretario de Gobierno, Tolimán, septiembre 6 de 1893; exp. 289, fallecimiento del reo Reyes de Santiago sentenciado por el delito de robo, oficio del prefecto al secretario del despacho, Tolimán, agosto 21 de 1893.

[99] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1893, caja 1, exp. 257, fallecimiento del reo Marcos Ortiz, oficio del prefecto de Cadereyta al oficial mayor de la secretaría de Gobierno, Cadereyta, julio 20 de 1893.

[100] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1883, caja 1, exp. 34, se refiere al fallecimiento del reo Domingo Reséndiz, acta del registro civil, Cadereyta, marzo 4 de 1883; exp. 92, se refiere al fallecimiento del reo Juan Hernández.

[101] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1893, caja 2, exp. 77, fallecimiento del reo Felipe Martínez, oficio del prefecto al oficial mayor de la secretaría de Gobierno, Cadereyta, febrero 6 de 1893.

[102] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1893, caja 2, exp. 100, fallecimiento del reo José Concepción Alvarado, oficio del prefecto al oficial mayor de la secretaría de Gobierno, Cadereyta, febrero 20 de 1893.

[103] AHQ, Judicial, siglo XVI, Criminal, exp. 15, Libro de visitas de cárcel deste año de 90.

En el México independiente desapareció esta vinculación de la cárcel con el sistema productivo, y los reos permanecieron ociosos en la prisión.

El gobierno interior de las prisiones

El orden en la cárcel

En la cárcel reinaba un esquema de relaciones de jerarquía denominado "gobierno interior". A la cabeza se hallaba el presidente de los reos, quien era auxiliado por otros prisioneros de su confianza para desempeñar tareas de control. Este sistema sólo se apoyaba en la cúspide en el acto de nombramiento por el alcaide a principios del siglo XIX, y más adelante por la junta de cárceles y la confirmación del gobernador del estado. Pero lo importante de este esquema de poder en la cárcel era que forzosamente se apoyaba en la eficacia. Tenía que imponerse o se ponía en riesgo el aseguramiento de toda la cárcel. Lo interesante es que se usaba a los presos para gobernar a sus compañeros, aunque se invirtiera el papel de custodiado-guardián, pues algunos de estos auxiliares del servicio interior llegaban a controlar la entrada y salida de los presos y literalmente de todo lo que entraba o salía por las rejas. El alcaide permanecía ordinariamente en la dependencia que le servía a la vez de oficina y de morada. No existían funcionarios encargados *ex profeso* de la custodia de los encarcelados. Los carceleros eran, por así decirlo, los mismos presos. Y esto se debía a la carencia de recursos públicos para pagar una plantilla de celadores.

Desde luego que esta práctica tenía respaldo en el sistema jurídico. Más aún, este servicio era recompensado para hacerlo más atractivo a los presidiarios. La ley estatal del 16 de abril de 1856 concedía a todos los reos sentenciados que sirvieran en el interior de las cárceles en calidad de presidentes o ayudantes de éstos el abono doble del tiempo que tuvieran compurgado. A fines de 1873, varios reos de la cárcel de Querétaro solicitaron la gracia referida por haber trabajado como lo prevenía la ley. Los reos y sus cargos eran:

- Francisco Ruiz, segundo presidente;
- Manuel Ruiz, escribiente, para llevar la alta y baja de la prisión de los hombres;
- Jesús Osorio, primer gritón en el cajón;
- Dolores Ángeles, segundo gritón;

- Esteban León, para conducir las comidas para el segundo golpe; y cuidar del aseo y limpieza;
- Félix Jiménez, primer celador del calabozo de sentenciados;
- Andrés Cos, segundo celador del mismo;
- Benito Mata, comunero;
- Juan Camargo, calabocero de la distinción, y
- Santiago Martínez, encargado del calabozo del Palacio Municipal.[104]

Toda vez que no se había instalado la junta de cárcel, prevenida en la ley en cita, a quien tocaba la calificación del servicio prestado, se envió la solicitud al Tribunal Superior de Justicia.[105]

Pronto los reos aprendieron que guardando cierta conducta en el interior de la cárcel podían obtener más rápidamente su libertad, de modo que solicitaban las plazas del orden, desde presidente hasta calabocero y celadores. Los alcaides debieron ser muy beligerantes en este punto, pues en 1877 el alcaide interino de la cárcel de Querétaro estimaba que era exagerado el número de celadores. El presidente era Adelaido Flores, el 2° presidente Lugardo Olvera, quien había comenzado su servicio como calabocero; Guadalupe Martínez, 2° llavero; siete mozos del cajón; cinco calaboceros; un comunero, un escribiente de los de la cárcel, un mozo del primer golpe; un capataz, una encargada de la prisión de mujeres o rectora, una ayudanta de la rectora, un ayudante de la 1ª alcaidía, un ayudante de la 2ª alcaidía, un presidente de la cárcel de correccionales. Para el alcaide, bastarían un presidente, dos llaveros o gritones, cuatro calaboceros y tres mozos para el cajón.[106] El personal de la cárcel quedó reducido a 11 reos.[107]

Algunos reos trabajaban como maestros de albañilería en las obras públicas, como en la compostura del Palacio Municipal, con objeto de que se les computara para reducirles su pena.[108]

En la cárcel de mujeres, el gobierno interior se confiaba a una rea, llamada rectora. Su cometido era vigilar la limpieza, organizar las mo-

[104] AHQ, Poder Ejecutivo, 1873, caja 3, prefectura del Centro de Querétaro, oficio del alcaide Prisciliano Martínez al prefecto del Centro, Querétaro, noviembre 12 de 1873.

[105] AHQ, Poder Ejecutivo, 1873, caja 3, acuerdo del gobernador, Querétaro, noviembre 15 de 1873.

[106] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1877, caja 1, exp. 195, se refiere a los presos que prestan servicios en el interior de la cárcel, relación de presos ocupados en el servicio interior de la cárcel, Querétaro, septiembre 15 de 1877, oficio del prefecto del distrito de Querétaro al secretario del Despacho, septiembre 17 de 1877.

[107] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1877, caja 1, lista de septiembre 20 de 1877.

[108] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1877, caja 1, exp. 205, orden para la libertad del reo Evaristo Salinas, escrito del reo al gobernador, Querétaro, octubre 2 de 1877.

liendas y otros "quehaceres propios" de ese lugar.[109] María Daría García se ufanaba de que sin ser la presidenta se había encargado, durante un año que llevaba de prisión, de todo lo concerniente a este destino, y de haber sometido a un sistema la cárcel que regía: "las cosas siguen marchando bajo un sistema ordenado y exactamente sujeto a las prevenciones y reglamentos que nos rigen", por lo que solicitaba del gobernador se le diera el nombramiento de rectora, como en efecto se le concedió.

Los presidentes de la cárcel y sus buenos servicios

El cargo de presidente de la cárcel era de suma responsabilidad, estaba sujeto inmediatamente al alcaide, y por ello ligado a la autoridad. Los presos le temían al presidente, pero además le guardaban rencor. En enero de 1873, cuando Pedro López, presidente de la cárcel de San Juan del Río, iba por el rancho para repartirlo, se le echó encima la gente; el presidente les marcó el alto, pero le tiraron puñaladas, se apoderaron de las llaves y se fugaron. Pudo huir con ellos, sin embargo prefirió permanecer en el cajón, para no defraudar la confianza del alcaide. Llevaba cuatro años en el servicio. Con base en esta conducta, solicitó el indulto al gobierno.[110]

El presidente de la cárcel de San Juan del Río, Antonio Aguirre, cuando se ofreció una alarma tomó las armas para ayudar a defender el punto, aunque no se le confiaron las llaves, las que sólo las manejaban el alcaide o el sotalcaide. En el certificado que dio de su conducta el alcaide, dijo que tanto él como su hijo Francisco habían observado una conducta buena y honrada en el tiempo que llevaban presos.[111]

Prudenciano López, preso en la cárcel nacional de Querétaro, cuando estuvo encargado del buen orden del interior de la prisión tuvo conocimiento de que se fraguaba una fuga, y notificó a las autoridades, que gracias al oportuno aviso lograron frustrar aquel intento, y desarmaron

[109] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1877, caja 1, exp. 235, se concede a la presa María García el empleo de rectora de la cárcel de mujeres, escrito de la rea al gobernador, Querétaro, noviembre 12 de 1877.

[110] AHQ, Poder Ejecutivo, 1873, caja 2, exp. s/n, sobre indultar al reo Pedro López del tiempo que le falta para extinguir su condena, escrito de Pedro López al gobernador del Estado, San Juan del Río, enero 27 de 1873. El asunto fue turnado a la comisión de Justicia del Congreso.

[111] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1877, caja 1, exp. 10, se abona el tiempo doble de prisión a los reos Antonio y Francisco Aguirre, certificación del alcaide Herculano Casadero, San Juan del Río, enero 7 de 1877.

a varios presos que tenían en su poder navajas y cuchillos. Luego de este hecho, Prudenciano fue objeto de la reacción adversa de los reos. Concitó la antipatía general, y a cada instante era objeto de las "imprecaciones más soeces y sardónicas", a grado que temió por su vida y solicitó que se le pusiera en otro local. Se le dio por celda el calabozo de distinción, pero este local estaba aislado, sin sol ni ventilación, y sólo se respiraba una fetidez inmunda "y las miasmas que de ésta se despiden forman la atmósfera que se ventila". Prudenciano se quejaba de que ése fuera el resultado de haber salvado su responsabilidad y haber tratado de hacerle un servicio a la sociedad librándola de un espectáculo sanguinario, y que "tal vez ahora algunos criminales causaran graves males sobre la humanidad". Lo que Prudenciano quería era que lo trasladaran a la cárcel de correccionales para poder tomar el sol, ya que padecía de fuertes dolores reumáticos.[112] Como su solicitud fue denegada, Prudenciano optó por pedir que se le redujera su condena:

> Como la esperanza es la ilusión más alhagora [sic] del hombre, seguí gestionando por la atenuación de mi pena, no porque creyera que debía quedar impune mi delito sino porque pensaba volver al hogar de mi familia a proporcionarle con mi trabajo su manutención y llenar las imperiosas necesidades librándola de la más lamentable miseria a que mi crimen la condujo. A este mi fin procuré y he procurado conducirme en la prisión con honradez y moralidad para que estas dotes morales y mi trabajo prestado en la misma cárcel en servicio público me sirviesen de méritos para la consecución de mis intentos.[113]

Las juntas de cárceles

Las juntas de cárceles, órganos colegiados encargados de cuidar la cárcel y velar por el mejoramiento de sus condiciones y el buen trato de los presos, fueron creadas en el Estado desde 1856 y luego nuevamente reguladas en 1877.[114] Una de sus atribuciones era nombrar los auxiliares para el servicio económico de cárceles. Esta nueva figura del régimen carcelario refleja que en el ámbito público había una preocupación por reformar el sistema

[112] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1877, caja 1, exp. 161, ocurso del reo Prudenciano López pidiendo se le abone el tiempo doble de prisión o se le ponga en la cárcel de correccionales a extinguir su condena, escrito del reo al gobernador, julio 31 de 1877.

[113] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1877, caja 1, escrito del reo al gobernador, octubre 28 de 1877.

[114] *Cfr.* decreto núm. 83 de octubre 1° de 1877, en *Colección de decretos y leyes del Estado libre y soberano de Querétaro Arteaga desde marzo de 1877 hasta 31 de diciembre de 1881 sacados y extractados de los autógrafos de la H. Legislatura del Estado, por Hipólito Alberto Vieytez,* tomo III, pp. 56-57.

penal que había estado vigente por inercia desde los tiempos coloniales. La idea que campeaba en este intento era la de que el trabajo redimía, y, por tanto, podía computarse el tiempo de servicio así fuese en el interior de la prisión como parte de la condena.

La junta de cárceles de Cadereyta escogió, en febrero de 1884, seis reos para servir como celadores, los cuales también debían prevenir alguna evasión de los presos. Estos nombramientos debían ser aprobados por el gobernador del estado.[115]

A la junta de cárceles de Querétaro llegaban reiteradas peticiones de conmutación de pena por tiempo de servicio. Muchos acuerdos fueron emitidos, casi todos en el mismo sentido favorable a los reos. Uno de esos acuerdos rezaba: "habiendo sido calificados los servicios de Ma. Francisca Martínez de muy buenos como ayudanta de la rectora en el interior de la prisión de su sexo, se le abona el tiempo doble de tres años dos meses veintisiete días con lo que queda extinguida su condena de diez años de prisión; y para cubrir la vacante nombró a la reo María Donaciana López".[116]

Sin embargo, a partir del 5 de febrero de 1895, por disposición del nuevo Código penal quedaba prohibido expresamente se abonara a los sentenciados tiempo de condena por servicios. Esto dejaba sin materia a la junta de cárceles. Fue necesaria una reforma para quitar este impedimento, pues los ayuntamientos no contaban con recursos para pagar a quienes se encargaran de "las múltiples atenciones que requiere una prisión", y las juntas volvieron a funcionar, bajo el mecanismo de cómputo del tiempo de servicios y abono para efectos de reducción de las condenas.[117]

En 1885, Querétaro tuvo su primer Código Penal, cuyo artículo 8° transitorio prohibía la gracia de computar doble el tiempo de prisión cuando el reo hubiera prestado servicios en el interior de la cárcel. Consultada la legislatura sobre si seguía o no el beneficio, determinó seguir al pie de la letra la disposición del código, y sólo aceptó que la gracia tuviera vigencia hasta la fecha de promulgación del propio código.[118] Evidentemente

[115] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1884, caja 1, exp. 51, la junta de cárceles nombra celadores a varios reos, oficio del prefecto de Cadereyta al oficial mayor encargado de la secretaría de Gobierno, Cadereyta, febrero 13 de 1884.

[116] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1885, caja 1, exp. 44, la junta de cárceles participa haber abonado tiempo doble a varios reos por servicios prestados en el interior de la prisión, oficio de Anselmo G. Rubio al secretario del despacho de Gobierno, Querétaro, febrero 6 de 1885.

[117] *Memoria de administración pública presentada a la XIV Legislatura del Estado de Querétaro por el gobierno del mismo en 17 de septiembre de 1897*, pp. 12-13.

[118] AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1886, caja 1, exp. 315, el Congreso, remitiéndole la consulta que hace el alcaide de la cárcel principal sobre si no obstante lo dispuesto en el art. 8° de la ley transitoria del

había un cambio en la concepción del trato a los prisioneros en el nuevo ordenamiento legal, cuyo criterio fue romper con la discrecionalidad con la que se había actuado siempre en relación con los reos.

Las preocupaciones de los presos

En el fondo de la idea de la cárcel está anidada la intención de que los presos, sin ocupaciones distractoras, reflexionaran sobre su propia condición y especialmente sobre su delito y responsabilidad. De esa manera se produciría un cambio de conciencia, y se abriría la vía de expiación y transformación moral del delincuente. ¿En qué pensaban o qué les preocupaba a los reos? ¿Cuál era la jerarquización de tales preocupaciones?

La mentalidad del hombre común del siglo XIX era muy religiosa, y en ella ocupaba un lugar especial la idea de la dualidad alma-cuerpo del ser humano. En este mismo sentido, era mucho más importante lo espiritual que lo material. Esta concepción puede apreciarse en la normatividad que regulaba la intervención de las autoridades municipales en materia carcelaria, a través de la figura del procurador general. Las ordenanzas de la ciudad que databan del siglo XVIII señalaban que debía cuidar de que a los enfermos los asistiera médico y cirujano; y que se les dijera misa en la capilla en los días de fiesta.[119] Estos supuestos explican porqué en los reos anidaba en primerísimo lugar la preocupación por su bienestar espiritual. Ningún ser humano podía ser privado del auxilio espiritual, menos aún los caídos en desgracia, como los presidiarios. En la ciudad de Querétaro, la asistencia espiritual a los presos estuvo a cargo de la congregación de clérigos seculares. Así lo señalan los padres Acosta y Munguía:

> Por más de un siglo y medio estuvieron yendo los congregantes a la cárcel pública de esta ciudad a celebrar el santo sacrificio de la misa los domingos y días de fiesta de precepto, no sólo sin recibir retribución alguna, sino teniendo que llevar cáliz, ornamentos, el vino y todo lo demás necesario. El sábado segundo de cada mes visitaba a los presos uno de nuestros sacerdotes para levantarles el ánimo, consolándolos, dándoles consejos saludables e informándose detalladamente de sus necesidades a fin de remediárselas, o por lo menos aliviarles los sufrimientos. En la Cuaresma, en todas las vísperas de las fiestas de María Santísima y en las de

Código penal, se abona el tiempo doble a los reos que lo solicitan, por ser empleados, acuerdo económico del Congreso, octubre 10 de 1887.

119 *Primeras ordenanzas de la Muy Noble y Muy leal ciudad de Santiago de Querétaro, aprobadas y confirmadas por el rey Felipe V en el año de 1733*, fs. 13v-14f.

los Santos Apóstoles, iban suficientes congregantes a confesarlos. Extremaban su caridad con los presos más necesitados, como los de larga condena y los sentenciados a muerte.[120]

Las referencias a Dios son constantes en las peticiones elevadas por los presos a las autoridades. Se refieren a Dios como el único apoyo, el único consuelo que les ha dado fortaleza para soportar las penalidades. Incluso en el caso de los reos condenados a la pena de muerte, era fundamental que en el último momento estuvieran asistidos por un sacerdote para que arreglaran sus asuntos espirituales y vieran por la salvación de su alma. Tal era el propósito de poner en "capilla" al reo, de donde partía hacia el patíbulo.

Aparte de ésta, es difícil establecer una graduación de las restantes preocupaciones de los reos en orden a la importancia que ellos le daban.

Entre las preocupaciones o principales motivos de reflexión de los reos está sin lugar a dudas la fuga, pues piensan constantemente en la libertad perdida. Muchos aspiran a obtenerla a cualquier precio, aunque sea mediante la huida, pero a medida que se acerca el término de la compurgación disminuye el deseo de evadirse. Los reos consideran que huir de su prisión es un derecho natural; en contrapartida los custodios tienen a su vez la obligación de impedir a toda costa la fuga, aunque tengan que matar a los que lo intenten.

Otra preocupación de los reos era su familia, ya se tratara de los ancianos padres o de los tiernos hijos. Antonio Piña, preso en Tolimán, quería ser trasladado a la cárcel de San Juan del Río porque donde estaba recluido carecía de la vista de sus hijos y no podía cuidar de que recibieran una adecuada educación, aparte de que sus necesidades se multiplicaban ya que el poco dinero que podía obtener con su trabajo personal lo tenía que enviar con grandes costos al domicilio de su familia.[121] Los reos manifestaban su angustia y aflicción por no saber cómo estarían enfrentando la vida sin su sostenedor. El reo decía que la prisión le impedía cumplir con sus deberes naturales hacia sus familiares que lo necesitaban. Sin duda era éste un suplicio constante que se sumaba a las mortificaciones del cuerpo.

120 Acosta y Munguía, *op. cit.*, p. 101.

121 AHQ, Poder Ejecutivo, Justicia, 1885, caja 1, exp. 322, orden para la traslación del reo Antonio Piña de la cárcel de Tolimán a la de San Juan del Río, escrito del reo al gobernador, Tolimán, noviembre 19 de 1885.

Conclusiones

Autoridades y presos coincidían al considerar que la prisión era una "mansión de penas". En ella los reos trataban de superar las condiciones adversas para una estancia normal, tolerable en cautiverio. Pero la dura realidad era que las carencias y el mismo modelo carcelario hacían que la prisión fuera una "muerte civil", una vida que no era vida. La causa universal de las carencias en la cárcel eran económicas, al grado que los presos comían casi siempre de limosna, sobre todo los que no tenían quién les diera "un taco".

Todos los aspectos de la vida cotidiana en encierro estaban ligados a un referente valorativo. Los principios rectores provenían tanto del Derecho como de la religión. Los conceptos pecado-delito, pena-castigo, perdón-redención aparecen en la documentación referente a la cárcel misma y su función, la comida, vida sexual, servicios espirituales y final de la reclusión.

Los reos tenían una muy clara concepción de la dualidad del hombre: alma y cuerpo, y por ello reclamaban atención a las necesidades de ambos dominios. Aunque segregados de la sociedad, no por ello perdían su visión integral del hombre, un concepto que había nacido en la cuna de la civilización occidental.

Esta descripción de la vida en la cárcel corresponde a la concepción colonial que se proyectó integralmente en el México independiente. Sólo a finales del siglo XIX aparecerían nuevos horizontes en este campo.

Anexo 1

Gasto que el Ilustre Ayuntamiento hizo en los presos que comieron de su cuenta en todo el mes de junio de 1828.

Se repartieron 4 469 raciones de las que se rebajan 1 800 que correspondieron a la Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe y quedaron 3 669 como consta de los partes que remitieron de la cárcel y presentes por comprobantes.

Por 3 669 raciones de tortillas compradas a 22 por medio real y repartidas a ocho	082.4.6
Por 24 libras 6 gramos manteca a 5 pesos 6 reales la arroba	005.4.3
Por un medio real de sal diario	001.7.0
Por medio de leña diario	001.7.0
Por lo gastado en cebolla, chile y tequesquite	001.6.0
Importa	093.4.9
Existía de frijol doce fanegas diez y seis cuartillos	12.16
Se gastaron seis fanegas 12 cuartillos a 10 cuartillos diarios	06.12
Quedan sobrantes seis fanegas cuatro cuartillos	06.04

Nota. Admira que en el parte del día 24 se diga que estuvieron escasos los frijoles cuando igual cantidad se remitió en días de más número de presos, y no se reclamó.

Querétaro y junio 30 de 1828.

Manuel Borja González.

Es copia de su original que certifico.

Querétaro, julio 4 de 1828.
Francisco Ruiz
Secretario
[rúbrica]

Anexo 2

Noticia general de las piezas de que se compone esta cárcel y del estado en que se hallan. Julio 9 de 1827.[122]

Ésta se compone de tres costados de portales, norte, poniente y sur, un calabozo grande, otro chico, un cuarto que se llama cajón, unos comunes, unas cuatro bartolinas tapadas, una capilla, una pila con sus lavaderos, y un baño. Arriba hay una sala para los presos decentes; en el mismo paraje está la cárcel de las mujeres, y se compone de un calabozo, dos cuartos con el nombre de bartolinas, unos comunes, una pila con su lavadero, dos pasadizos. En lo exterior quedan las piezas en donde habitan alcaide

[122] AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 2, legajo s/n, noticia general de las piezas de que se compone esta cárcel y del estado en que se hayan [*sic*]. Julio 9 de 1827.

y sotalcaide y son: un zaguán, habitación del sotalcaide, y puesto de la centinela, dos cuartos pequeños habitación del alcaide, y uno de ellos es más juzgado que para el uso del alcaide, pues lo más del día se ocupa en tomar declaraciones.

Portales y patio

El portal del lado del poniente tiene un poyo maltratado, y los pilares de los tres costados lo mismo, descascarados y llenos de agujeros donde se meten las chinches, los ladrillos del piso los más quebrados, las paredes de éstos y las demás están asquerosas de mugre y prietas de espulgar con vela las chinches. El patio está enlozado y sin betún las hendiduras, por lo que en éstas se meten los piojos, que por esta razón son en abundancia.

Calabozos

El calabozo grande abunda en chinches, y por razones de ser el techo de envigado, no se puede espulgar o quemar con ocotes, las paredes están como tengo dicho; en este calabozo duermen los más presos, los que de parte de noche rigen el cuerpo en un barril que está entre ellos, causa porque es con mucha demasía la hediondez que se apercibe hasta la calle, causando a los presos el gran trabajo, tan indecente de sacar dicho barril a los comunes para fregarlo; esto podría remediarse con que se proporcionara hacer unos lugares haciendo arrimar la acequia que pasa muy inmediata; y cuando esto no se consiguiera siquiera unos palos como parihuela para sacar el referido barril a fin de que los presos no se ensuciaran tanto; lo mismo pasa en el calabocito chiquito.

Cajón

Éste es un cuarto y entrada de los presos muy pequeño; en él habitan cinco hombres con el nombre de cajoneros que sirven para abrir y cerrar la segunda puerta, hacerles mandados a los demás presos y esculcar a los que entran. En este cajón hay unos palos con el nombre de redina, que sirven de contener a los presos no se peguen a la puerta cuando éstos vienen a hablar con los de la calle: esta dicha redina está descompuesta, motivo por lo

que pueden desbaratarla los presos en un pleito o tumulto, y formar unos buenos garrotes; y así es de necesidad se haga nueva. La puerta segunda tiene una cadena, como la primera pero le falta un candadito, pues ambas cadenas, son todo el resguardo de la cárcel. Las paredes y piso, como lo tengo dicho.

Comunes

La mayor parte de la hediondez es dimanada del desarreglo con que hacen los presos su diligencia, pues teniendo agujeros por dónde hacerlo, no se puede conseguir pues se ensucian afuera.

Bartolinas

Esta pieza que comprende cuatro bartolinas, desbaratados los tabiques que hacen la división, quedaban uno o dos cuartos útiles, para separación de los reos cuando se ofrece, para un retén o guardia de tropa o para un enfermo, que no pueda ir al hospital.

Capilla

Ésta carece de un Santo Cristo, donde se reviste el padre, una alfombra, pues la que hay está rasgada, reponer dos sillas grandes para cuando confiesan, y colgar un cotense o tablas en el coro para que las presas y presos no se vean, pues por este motivo juzgo que después de hacerse señas, y tener la atención en esto, se queden sin oír misa.

La pila

Los lavaderos están despostillados; lo demás está bueno.

Cuarto de arriba

En este cuarto está el modo de regir el cuerpo lo mismo que en los calabozos, la ventana no tiene aldabas, y la puerta sin candado. Un pasadizo o

cuarto que media entre la cárcel de las mujeres y este dicho cuarto, desde uno y otro paraje se ven y comunican unos y otros, por lo que no sería malo que hubiera una división en medio, pues se evitaría mucho con que no se vieran.

Cárcel de las mujeres

La puerta de la entrada no tiene candado, la de el calabozo está lo mismo, y caída la puerta por lo que cuesta trabajo cerrar; una de las puertas de la bartolina está lo mismo; en la reja por donde se habla, hay una redina como en el cajón de los hombres y está del mismo modo que aquélla.

Piezas exteriores

El zaguán o habitación del sotalcaide están las paredes asquerosísimas; el piso tiene los ladrillos quebrados, la puerta de los presos no tiene candado.

La habitación donde estoy son dos piezas muy chicas e incómodas, y una de ellas inútil por lo que tengo dicho.

A continuación siguen unas piezas vacías las que pudieran dar [mancha] las de arriba o las de abajo para tener una mediana atención. No ocurre otro caso.

Ignacio Pérez
[rúbrica]

ANEXO 3

Las cárceles de Tolimán en 1827

Noticia que espresa las cárceles que tiene este distrito, con excepción de las municipalidades donde no las hay, y lo demás que en esta se hace de manifiesto; cuya noticia se ha formado según previene el decreto de 5 de octubre de 1826.[123]

[123] AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 2, prefectura de Tolimán, noticia suscrita por el prefecto de Tolimán Pedro Barreiro, noviembre 3 de 1827.

Municipalidades	*Cárceles*
En la de San Pedro Tolimán	Tiene cárcel propia, la cual se ha reformado nuevamente con dinero de la contribución directa, agregándosele un gran patio que se ha hecho para su ventilación y asoleadero: está amplia, cómoda, y hecha con arreglo a la Constitución. Casa de detenido no la hay.
En la de San Francisco Tolimanejo	Hay una casa comprada con dinero de la contribución directa por orden del Excelentísimo señor gobernador, en cuya cabeza se hizo la escritura a beneficio del pueblo, y por consiguiente es su propiedad. En ella hay un cuarto sin ventilación ni asoleadero, y se le ha dado el uso de cárcel, cuyo costo para su recomposición ascenderá a 400 pesos. No hay casa de detenidos.
En la de Santa María Peñamiller	Había un cuarto destinado para cárcel, desde el tiempo del gobierno español, y en estos últimos días se presentó la dueña de él reclamando su propiedad en la que se le puso en posesión, y por consiguiente aquel ayuntamiento está haciendo diligencias de buscar una casa a renta para aquel uso, entretanto se forma cárcel nueva, cuyo costo se gradúa en 50 pesos con compra de terreno. No hay casa para detenidos.
En la de San Miguel Tolimán	No hay ninguna, pues el juez de paz de aquel lugar tiene a la puerta de su casa, que es un jacal, un cepo de mezquite muy pesado en el que asegura a los delincuentes; no habiendo edificio qué tomar en arrendamiento para que sirva de cárcel tanto por no haber ninguna como porque todas las casas son de palma; y así es de necesidad edificarla desde sus cimientos, cuyo costo deberá ser de 500 pesos con compra de terreno. No hay casa para detenidos.

En la Misión de Soriano	No hay ninguna. Tan solo el sitio de un cuarto redondo ha quedado propiedad de aquella misión, que en otro tiempo servía de cárcel pero en el día no hay más que un cepo de madera. Por consiguiente, para edificar una buena cárcel en aquel sitio se gradúa su costo en 400 pesos. No hay casa para detenidos.
En la Misión de las Palmas	Hay solamente un cuarto redondo que sirve de cárcel, y es propiedad de aquella misión desde tiempo inmemorable, cuyo cuarto carece de ventilación y patio para asoleadero; y desde luego para su recomposición se gradúan 300 pesos. No hay casa para detenidos.
En el Mineral de Río Blanco	No hay cárcel ni casa que arrendar para aquel fin; en cuya virtud es de necesidad construirla de nuevo desde la compra del terreno, y se gradúa su costo en 500 pesos. No hay casa para detenidos.

San Pedro Tolimán, noviembre 3 de 1827
Pedro Barreiro
[rúbrica]

ANEXO 4

Las cárceles del Estado en 1879[124]

Las cárceles que existen en el Estado distan mucho de llenar su objeto que es el de corregir la moral de los que tienen la desgracia de delinquir. Falta en ellas todo lo indispensable para proporcionarles las comodidades que requiere su penosa situación y aliviar su desventura.

La cárcel de esta ciudad es sin duda la menos mala y contiene dos calabozos para hombres y dos para mujeres; los patios que tiene son muy pequeños y sus muros tan elevados que impiden la circulación del aire y son por lo mismo poco sanos. Hay sin embargo la distinción que se re-

124 *Memoria que el C. secretario del despacho presentó a la H. legislatura del Estado en cumplimiento del artículo 85 de la Constitución el 17 de marzo de 1879*, pp. 16-17.

quiere para detenidos y sentenciados, pues el lugar de detención está en los bajos e interior del Palacio municipal, muy mejorado actualmente por el C. prefecto, porque a lo menos se han blanqueado los dormitorios y se procura el aseo dos veces al día de manera que si no es un lugar cómodo y saludable, no es de crueldad y martirio.

La cárcel de San Juan del Río contiene dos calabozos chicos y uno grande, húmedo, y un patio pequeño. La de mujeres se reduce a tres piezas muy mal ventiladas.

La de Cadereyta tiene un calabozo y un patio grande, repuesto y en estado regular.

La de Tolimán tiene una pieza oscura y un patio chico. La de mujeres es una sola pieza y un patio muy reducido.

La de Amealco es de una sola pieza de adobe, de cosa de diez varas de longitud y ocho de latitud.

Y la de Jalpan es una galera de poco más de doce varas y techo malo.

Existen otras en Bernal, Vizarrón, Tolimanejo, Peñamiller, Huimilpan, La Cañada, Hércules, Santa Rosa y otros puntos. Todas en pésimo estado. Mejorar la situación de los que desgraciadamente las frecuentan, reclama la atención de los ayuntamientos y el aumento de sus fondos. El gobierno, a nombre de la humanidad, suplica con encarecimiento a esta Respetable Cámara, que éste sea uno de los puntos a que se sirva dedicar su estudio al tratar de los presupuestos municipales.

Siglas y referencias

AGN Archivo General de la Nación, Ciudad de México
AHMQ Archivo Histórico Municipal de Querétaro, ciudad de Querétaro
AHQ Archivo Histórico de Querétaro, ciudad de Querétaro
BCEM Biblioteca del Congreso del Estado de México, ciudad de Toluca

Hemerografía

La Sombra de Arteaga, periódico oficial del Gobierno del Estado, ciudad de Querétaro.
Gaceta del Gobierno de México, Ciudad de México.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Vicente y Cesáreo Munguía, *Compendio histórico de la Ilustre y Venerable Congregación de clérigos seculares de Santa María de Guadalupe de la ciudad de Santiago de Querétaro*, México, Jus, 1963.

Boils Morales, Guillermo, *Arquitectura y sociedad en Querétaro (siglo XVIII)*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM / Archivo Histórico de Querétaro, 1994.

Carrancá y Rivas, Raúl, "Las penas y las Leyes de Indias", en *Recopilación de leyes de los reynos de las indias. Estudios histórico-jurídicos*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1987.

Colección de decretos y leyes del Estado libre y soberano de Querétaro Arteaga desde marzo de 1877 hasta 31 de diciembre de 1881 sacados y extractados de los autógrafos de la H. Legislatura del Estado, por Hipólito Alberto Vieytez, tomo III, Querétaro, Tipográfica de González y compañía, 1886.

Febrero Mejicano o sea la librería de jueces, abogados y escribanos que refundida, ordenada bajo nuevo método, adicionada con varios tratados y con el título de Febrero Novísimo, dio a luz d. Eugenio de Tapia, nuevamente adicionada con otros diversos tratados, y las disposiciones del Derecho de Indias y del patrio, por el Lic. Anastasio de la Pascua, tomo VII, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, calle de Cadena n. 2, 1834.

González de Cosío, Francisco, *Apuntes para la Historia del* ius puniendi *en México*, México, 1963.

Jiménez Gómez, Juan Ricardo, *El sistema judicial en Querétaro, 1531-1872*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1999.

Las Siete Partidas del rey D. Alfonso El Sabio, glosadas por el sr. D. Gregorio López, del Consejo Real de las Indias, edición de Joseph Berní y Catalá, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1767.

Memoria de administración pública presentada a la XIV Legislatura del Estado de Querétaro por el gobierno del mismo en 17 de septiembre de 1897, Querétaro, Luciano Frías y Soto, impresor, 1898.

Novísimo Sala mexicano o Ilustración al Derecho real de España con las notas del Sr. Lic. D. J. M. de Lacunza. Edición corregida y considerablemente aumentada con nuevas anotaciones y refundiciones, relativas a las reformas que ha tenido la legislación de México hasta el año de 1870, por los señores don Manuel Dublán y don Luis Méndez, abogados de los tribunales de la República, t. II, México, Imprenta del Comercio, 1870.

Primeras Ordenanzas de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santiago de Querétaro, aprobadas y confirmadas por el rey, Felipe V en el año de 1733, Querétaro, Gobierno del Estado, 1971.

Primeros Impresos de Querétaro, 1822-1829, ejemplar encuadernado existente en la Biblioteca del Congreso del Estado de Querétaro, s.p.i.

Recopilación de las leyes destos reynos hecha por mandado de la Magestad Católica del rey don Felipe Segundo nuestro señor, que se ha mandado imprimir con las leyes que después de la última impresión se han publicado por la Magestad Católica del rey don Felipe Quarto el Grande nuestro señor, Madrid, por Catalina de Barrio y

Angulo y Diego Díaz de la Carrera, ed. facsimilar (1640), Valladolid, Editorial Lex Nova, 1982.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, ed. facsimilar (1681), 4 vols., México, Miguel Ángel Porrúa, 1987.

LAS CRISIS ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO

EL ESPACIO COMPARTIDO. RELACIONES FAMILIARES EN EL HOGAR INDÍGENA, VALLE DE TOLUCA, SIGLO XVIII

CATERINA PIZZIGONI
Institute for the Study of the Americas. University of London

El espacio del hogar en cualquier sociedad y tiempo es el lugar donde los miembros de la familia, sus parientes y amigos más cercanos se encuentran, y donde se negocian las relaciones y los sentimientos que los unen; por eso he decidido llamarlo el espacio compartido. Lo que la familia comparte es la vida práctica, cotidiana, más allá de las leyes que vinculan a sus miembros, y la práctica se hace sumamente interesante si lo que queremos destacar no son los derechos incorporados en las leyes, sino más bien la mentalidad popular. El espacio privado es entonces un espacio privilegiado para estudiar lo que una comunidad en un tiempo dado piensa y siente, y tratar de entender sus costumbres y actitudes.

En el presente ensayo quisiera enfocar el espacio del hogar indígena, más precisamente nahua, durante el siglo XVIII, tomando como ejemplo las comunidades del valle de Toluca, como parte de un proyecto que empecé con la investigación para la tesis doctoral y que sigo desarrollando.[1] Se trata de comunidades rurales en el sentido de que las ocupaciones de sus habitantes están principalmente relacionadas con la agricultura, la cría de ganado y el comercio de los productos agrícolas. Intentaré delinear algunas prácticas sobre la división del espacio y las pertenencias, y cómo el reparto de casas, tierras, animales, utensilios y otras propiedades causaba pleitos y confrontaciones dentro de la familia, enfocándome en particular a las relaciones de género. Siempre basándome en éstas, también voy a

[1] Pizzigoni, "Between Resistance and Assimilation...". Quisiera agradecer a los participantes en el coloquio "Gozos y penalidades de la vida cotidiana" (México D. F., 15-17 de mayo de 2004), y en particular a los compañeros del Seminario de historia de la vida cotidiana de El Colegio de México, por los comentarios que han contribuido a mi ensayo. Además, mi gratitud va a la doctora Pilar Gonzalbo y a la doctora Mílada Bazant por su apoyo y sus indispensables sugerencias.

analizar algunas actividades del hogar, especialmente el cultivo del maguey y la producción de bebidas alcohólicas, que parecen ser ocupación típica de las mujeres.

El corpus documental con el cual trabajo se compone primeramente de alrededor de 200 testamentos en náhuatl, desde finales del siglo XVII hasta los años setenta del siglo XVIII, de los cuales ya he traducido y analizado la mitad (su traducción, análisis y publicación es parte del proyecto en que estoy trabajando ahora). Muchas de las ideas que voy a presentar son resultado del análisis de una parte de estos testamentos, tanto de mujeres como de hombres. A lo largo del análisis, he tomado en cuenta el trabajo de Sarah Cline y Miguel León-Portilla con los testamentos de Culhuacán, del siglo XVI, ya que se pueden hacer algunas comparaciones para examinar los cambios en el tiempo.[2] A pesar de eso, se puede decir que no hay estudios de la terminología empleada en los testamentos con el fin de entender las relaciones de género y la transmisión de las posesiones, así que en mi trabajo las comparaciones y generalizaciones resultan difíciles.

Además, examino varios casos presentados al Juzgado Eclesiástico de Toluca, pleitos de varia naturaleza en que los indígenas aparecen como protagonistas, por un total de alrededor de 400 legajos. Voy a tomar algunos casos de este grupo de documentos para ilustrar mis ideas en el presente ensayo, mientras que el análisis de todos los pleitos es parte de un proyecto más amplio.[3]

Los testamentos y los pleitos representan las fuentes más ricas de información sobre la vida de los indígenas y permiten ver los conflictos que tenían entre sí por cuestiones de herencia y distribución de los espacios de la vida cotidiana. En este marco, antes de considerar los tipos de posesiones y cómo se heredaban, es necesario tener una visión clara de cómo estaba compuesto el hogar indígena en el valle de Toluca en la época seleccionada, y de las diferencias que se establecieron con épocas precedentes.

El espacio del hogar

La estructura de la casa nahua normalmente era compleja, y se componía de varias unidades de habitación alrededor de un patio central, cada una

[2] Cline y León-Portilla (eds.), *The Testaments of Culhuacan.*

[3] La mayoría de los documentos que trabajo se encuentra en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, de aquí en adelante AHAM; además, he encontrado algunos testamentos y pleitos en el Archivo General de la Nación, México, AGNM.

ocupada por un núcleo familiar. Así se reconstruía al nivel del hogar la organización celular que era típica del *altepetl*. Los edificios que componían la estructura tenían una sola puerta hacia el patio, y estaban indicados en los testamentos a través de su orientación con los puntos cardinales, usando el patio como punto de referencia.[4] Esta forma de concebir las unidades de habitación y su orientación era típica de la época precolonial, y se encuentra muy parecida en el siglo XVIII en el valle de Toluca, y en general en el México central. La influencia española se percibe en el valle a través de los términos usados, ya que los puntos cardinales 'norte' y 'sur' se indican normalmente en español, mientras que tradicionalmente eran representados por nombres de lugares; pero el este y el oeste se indican todavía con las expresiones en náhuatl *iquiçayampa tonatiuh* y *icalaquiampa tonatiuh* (donde sale y donde se pone el sol), de forma tradicional. Si se compara la estructura del hogar en el valle con el caso más antiguo de los testamentos de Culhuacán, pueden notarse algunas diferencias. En el siglo XVI el edificio prominente se ubicaba al norte del patio, con la puerta hacia el sur, y los edificios al este y oeste estaban presentes pero en segundo plano, mientras el edificio al sur, con puerta hacia el norte, era muy raro.[5] En los testamentos del valle de Toluca se nota un cambio en la estructura ya que el hogar se compone de uno o dos edificios, que se ubican normalmente al este y al oeste, y solamente cuando hay un tercer edificio, este ultimo se encuentra al norte, con la puerta hacia el sur. A pesar de los cambios en la disposición de los edificios, que podrían ser determinados por una simplificación de la estructura de habitación, el aspecto que importa destacar es que la concepción misma del hogar permanece de todas formas muy tradicional en el siglo XVIII, ya que sigue el modelo de varios edificios orientados con los puntos cardinales que era típico de la época precolonial.

Los cambios son más visibles en lo que se refiere a algunos edificios específicos. Por ejemplo, en los siglos XVI y XVII, muchos hogares tenían una *santocalli*, una casa de los santos, o sea un cuarto donde se ponían las imágenes de los santos. Este cuarto ha desaparecido en los testamentos del valle un siglo después, mientras se menciona *ichantzinco Dios*, el hogar de Dios, que los españoles de la época traducen como oratorio. No se trata de un cuarto separado, sino de la residencia principal del hogar, donde hay

[4] La estructura de la casa nahua es analizada en detalle en Lockhart, *The Nahuas After the Conquest...*, pp. 59-72. Por lo que se refiere a los términos en náhuatl aquí presentados, las ideas se elaboran a partir del análisis de todos los testamentos hasta ahora traducidos, así que no pongo ninguna referencia específica a documentos.

[5] Lockhart, *The Nahuas After the Conquest...*, pp. 61-63.

también un altar para los santos. Así que en el siglo XVIII los santos se han incorporado a la habitación indígena de una forma que se acopla más con el oratorio español. Este cuarto a menudo es el único mencionado en los testamentos del valle, además de la cocina (que voy a considerar enseguida), así que parece que el hogar indígena se va pareciendo más al español, con un edificio grande como residencia principal para todos los familiares, santos incluidos. Los santos se consideraban protectores del hogar, y se dejaban en herencia a quien heredaba el edificio.[6] En los testamentos de Culhuacán el culto de los santos no se menciona en el sentido de que no hay imágenes dejadas a los herederos, así que éste parece ser un aspecto muy particular de los testamentos del siglo XVIII, por lo menos en el valle de Toluca.

El otro edificio presente en los testamentos es la cocina, un cuarto típicamente relacionado con la presencia femenina. El término empleado es el español, no el náhuatl *cihuacalli* (casa de la mujer), común en el siglo XVI, que parecía referirse a la casa que una mujer trajo consigo como propiedad de sus padres y tiene el derecho de dar a otra persona.[7] En el siglo XVIII la mujer nahua tiene un cuarto específicamente para ella, otra vez siguiendo la influencia española.

Al final, la estructura de habitación incluye el pedazo de tierra, muchas veces de tamaño considerable y de valor para la agricultura, sobre el cual está construida la casa, la *callalli* (tierra de la casa), tierras de la familia y las *hueca tlalli* (tierras lejanas). De su presencia y transformaciones en el siglo XVIII me ocuparé luego. Aquí importa destacar, antes de analizar cómo se dejaba en herencia el hogar mismo, que la estructura de la vivienda nahua en el siglo XVIII permanece tradicional en su forma básica, como hemos visto, pero al mismo tiempo incorpora algunos elementos típicos del hogar español, lo que demuestra un proceso de influencia y asimilación que se desarrolla a un nivel tan intimo y personal como es el espacio donde la familia organiza su vida cotidiana.

Posesión y transmisión de la vivienda

A través de los testamentos del valle de Toluca, se puede ver que la posesión de la casa es más común entre los hombres que entre las mujeres,

[6] Véase Wood, "Adopted Saints...", en *The Americas* 47: 3, pp. 259-293, y "Matter of Life at Death...", en Schroeder, Wood y Haskket (eds.), *Indian Women of Early Mexico*, pp. 165-182.

[7] Sobre *cihuacalli*, véase Kellogg, "The Woman's Room...", *Ethnohistory*, pp. 563-576.

dado que son más numerosos los casos de testadores que dejan una casa como herencia. De todas formas, ambos géneros tienden a dejar la casa al primer hijo varón, mientras que la hija la recibe sólo si no hay hijos varones más grandes que ella. Esta costumbre se confirma también en varios estudios sobre las comunidades nahuas en los cuales se destaca que las hijas normalmente no recibían la posesión de una vivienda.[8] Quizás la intención es favorecer el primer hijo en el establecimiento de su propio hogar, ya que las hijas normalmente salen de la casa con el matrimonio y habitan en el hogar del esposo.

Un ejemplo que ilustra bien las normas de herencia de una casa es el de una familia de San Miguel Chapultepec.[9] Marcos de la Cruz, el padre, deja la casa al primero de sus hijos pequeños, mientras una hija pequeña ni siquiera se menciona. Algunos años después, cuando la madre, Paulina María, hace testamento, dice que los hijos varones han muerto y entonces deja la casa a la hija.

Hay algunas excepciones interesantes a esta norma, y se trata de casos de mujeres que demuestran una fuerte independencia y una mentalidad que no sigue necesariamente la costumbre. Por ejemplo, Pascuala Melchora, quien deja su casa a su hija a pesar de que tenía un hijo varón más grande que ella.[10] La mujer dice que su madre le había dejado esta casa a ella, y ahora ella la pasa a su hija, así que se trata de un ejemplo de la existencia de un vínculo entre generaciones de mujeres en una misma familia por lo que se refiere a la transmisión de propiedad. O el caso de María Josefa, quien no deja su casa a ninguno de los dos hijos varones, sino que pide que sea vendida para pagar una deuda que tenía. Es un caso interesante, ya que encontré también el testamento del marido, Adrián José, muerto algunos años antes sin dejar ninguna casa a los hijos, comprobando así el hecho de que la casa era propiedad de su esposa, quien decidió qué hacer con ella en total autonomía.[11]

Como mencioné antes, el espacio compartido de la vida familiar cotidiana no se limita solamente a los edificios, a la casa en el sentido más material del término, por lo menos en las comunidades nahuas, sino que abarca otros espacios o componentes que es necesario tomar en cuenta.

[8] Véase, por ejemplo, el artículo de MacCaa, "Child Marriage...", *Latin American Population History Bulletin*, pp. 9-10.

[9] AGNMT 2543, exp. 6, testamento de Paulina María, 1756; AGNMT 2542, exp. 6, testamento de Marcos de la Cruz, 1753.

[10] AGNMHJ 326, exp. 2, testamento de Pascuala Melchora, 1717.

[11] AHAM, Caja 1738, testamento de María Josefa, 1737; AHAM, Caja 1733, testamento de Adrián Josef, 1733.

Las tierras

La mayoría de los testadores de ambos sexos, al dejar una casa como herencia, lo hace junto con el pedazo de tierra sobre el cual está construido el edificio, refiriéndose a eso normalmente como solar, o *tlalli* en náhuatl, el término genérico para un pedazo de tierra. El solar entonces es parte de las posesiones que habitualmente hereda el primer hijo varón.

Además de eso, la familia normalmente posee otras tierras, que pueden estar más o menos cerca de la casa, o lejos, por ejemplo en los caminos a otros pueblos; estas tierras se definen en los testamentos con los términos *milli* o *tlalli*. *Milli* era el pedazo de tierra cultivado, que en las traducciones a veces llaman sementera, mientras que *tlalli*, siendo el término genérico de tierra, se refería al terreno sin un cultivo o uso específico.

Cuando lo que se deja en herencia es uno o varios *milli*, ambos géneros los entregan en la mayoría de los casos a los hijos varones, mientras que las hijas los reciben solamente cuando los testadores no tienen hijos varones o éstos murieron. También en este caso hay algunas excepciones que confirman lo que hemos visto en la transmisión de la casa: Antonia María, por ejemplo, deja dos *milli*, uno a su hijo y otro a su hija, especificando que el de su hija le fue dejado por su madre; la transmisión de propiedad de una generación de mujeres a la otra aparece de nuevo.[12] De lo contrario, cuando los testadores dejan en herencia uno o más *tlalli*, o sea pedazos de tierra en general, sin referencia a su cultivo, ambos sexos los reparten de modo igual, o más balanceado, entre los hijos y las hijas. Quizás estas distinciones podrían indicar un papel principal de los varones en la actividad agrícola.

En general, puede decirse que la propiedad de tierras en el valle de Toluca era común entre ambos sexos, o sea que tanto mujeres como hombres poseían y transmitían pedazos de tierras, en forma más equilibrada de lo que pasaba con la propiedad de la casa. Los padres generalmente trataban de dejar algunos bienes raíces a todos sus hijos de ambos géneros, y cuando no lo hacían se puede presumir que el omitido ya había recibido lo suyo, o que los bienes no eran bastantes para todos. Sin embargo, los dos géneros normalmente repartían los *milli* entre los hijos varones, y los *tlalli* entre todos los hijos. Otra vez, el caso de la familia de San Miguel Chapultepec

[12] AGNMT 2542, exp. 6, testamento de Antonia María, 1753.

puede ser un buen ejemplo: Paulina María, la madre, pasa a la hija dos *milli* que el padre, Marcos de la Cruz, había dejado en su testamento a los dos hijos varones, ambos ya muertos cuando la madre hace su testamento.

Utensilios, animales y plantas

Los legados de vivienda y tierras constituyen la herencia más importante en los testamentos de ambos sexos. Sin embargo, es interesante considerar los demás tipos de posesiones que se encuentran en los testamentos, aunque no sean tan frecuentes. En primer término podríamos observar el destino de varios objetos o utensilios, como ollas, vasijas, metates, instrumentos para tejer, típicos de las actividades cotidianas de las mujeres. En los testamentos de Culhuacán, en el siglo XVI, estos utensilios eran muy comunes y se indicaban con el término *cihuatlatquitl*, o propiedad de la mujer.[13] El término náhuatl está totalmente ausente en los testamentos del valle de Toluca, mientras que las referencias a objetos de este tipo son muy raras. Se encuentran, por ejemplo, cajas (con el término español) donde se guardaban los utensilios y la ropa, y los testadores de ambos géneros que las mencionan las dejan principalmente a sus hijas. O metates, herencia de varones como de mujeres, y *cuezcomatl* (troje), más comunes en los testamentos de varones, quienes los dejan a los hijos de ambos sexos.[14] Otro objeto que se encuentra tan sólo en un testamento es el *quauhxicalli*, un contenedor de madera, posiblemente un vaso, que Juana Francisca deja a su hija.[15] Por último, también las referencias a prendas o ropa en general, muy típicas de los testamentos de la época anterior, casi han desaparecido en los testamentos del valle; se encuentran solamente escasas menciones de faldas, camisas (*huipil*) o pantalones.[16]

Se trata de posesiones que pueden ser muy útiles para ayudar a los hijos al establecer su primer hogar, y seguramente son utensilios y objetos que se siguen utilizando en la vida cotidiana de las comunidades nahuas

[13] Cline y León-Portilla, *The Testaments of Culhuacan...*, documentos 37, 38, 43, 49. Véase también Kellogg, *Law and the Transformation...*, pp. 124-125, 141-142.

[14] AGNMT 2541, exp. 9, testamento de Lucía María, 1731; AGNMT 2533, exp. 2, testamento de Lucas Damián, 1696; AGNMT 2303, exp. 1, testamento de Lucas de la Cruz, 1695; AGNMT 2533, exp. 5, testamento de don Juan de la Cruz, 1691; AHAM, Caja 1748-49, testamento de don Baltasar de los Reyes, 1681.

[15] AHAM, Caja 1699, testamento de Juana Francisca, 1699.

[16] Véase por ejemplo el caso de Isabel María en AHAM, Caja 1731(2), testamento de Isabel María, 1731.

del siglo XVIII. El hecho de que ya casi no se mencionen en los testamentos podría sugerir que hay otras prioridades, otras preocupaciones que ocupan los pensamientos de hombres y mujeres al momento de dictar sus testamentos. En el siglo XVIII, la escasez de tierras en las comunidades nahuas del México central era la raíz de luchas y pleitos entre vecinos y en las familias mismas;[17] se podría suponer que los testadores estaban tan preocupados por defender sus posesiones de tierras y pasarlas a sus herederos que se concentraban casi exclusivamente en ellas en sus testamentos, dejando a un lado objetos que seguramente no iban a provocar un pleito o a ser reclamados por otros. Es un hecho que en el corpus de testamentos del valle los pedazos de tierra, en sus varias formas, son las posesiones más mencionadas, incluso más que la vivienda.

De todas formas, hay otra categoría que vale la pena considerar aquí por ser interesante e inherente a la realidad del valle de Toluca: los animales. La posesión de animales parece ser bastante difundida en el valle, por las referencias que se encuentran en los testamentos, y de hecho la zona de Toluca es conocida como lugar de crianza de ganado y de cerdos desde la primera época colonial. Pero las testadoras que mencionan este tipo de posesión son muy escasas comparadas con los testadores, por lo que se puede afirmar que generalmente eran los hombres los que poseían animales y por consecuencia los dejaban como herencia. Además, en la forma de heredar esta posesión hay algunas diferencias notables entre los sexos: al parecer, todos los animales estrictamente relacionados con el cultivo o el desplazamiento, como los bueyes y los caballos, se dejan a los hijos varones, mientras que las hijas normalmente heredan vacas y ovejas.

Otra posesión muy común en el valle era la de plantas de maguey, sobre todo entre las mujeres, y con eso se introduce el tema de las actividades productivas femeninas, y utilizo el de la planta como ejemplo de las que se desarrollaban en el espacio doméstico.

El uso del espacio compartido: el ejemplo del cultivo de magueyes

Las mujeres desarrollaban actividades económicas esenciales en los mercados, o a través del uso de las tierras y propiedades que he analizado en los testamentos en los párrafos anteriores. Sin embargo, la posesión de

[17] Sobre los problemas relacionados con la tierra, véanse los artículos de Kanter, "Viudas y vecinos...", *Estudios Demográficos y Urbanos*, pp. 19-33, y "Native Female Land Tenure...", *Ethnohistory*, pp. 607-616; y sobre algunas consecuencias, véase Pescador, "Vanishing Woman...", *Ethnohistory*, pp. 617-626.

magueyes y la producción de bebidas es la actividad económica realizada por las mujeres que más sobresale en los documentos estudiados. En un cuadro más general, todo eso sugiere un papel activo de la mujer indígena en la economía doméstica, que es importante tomar en cuenta.

Por algunos pleitos presentados a las autoridades para obtener el pago de los impuestos sobre la venta, sabemos que las mujeres cultivaban el maguey, y producían y vendían en su casa o en los mercados las bebidas que se obtenían de la fermentación de su jugo, principalmente pulque y tepache. La producción y consumo de pulque eran una parte esencial de la vida cotidiana de los indígenas en todo el México central, mientras que el tepache parecía ser típico del valle de Toluca, y era una mezcla de pulque, agua y "panocha de miel prieta".[18] Lo que me interesa en este ensayo es presentar informaciones que sobre estas actividades se pueden encontrar en los testamentos, ya que normalmente el tema no se investiga a través de fuentes de este tipo. Por otro lado, los pleitos sobre producción de bebidas alcohólicas en el valle ya se han analizado en otro lugar.[19]

Los testamentos revelan una asociación muy fuerte entre las mujeres y la planta del maguey: muchas mujeres dejan plantas a sus herederos, o a santos y cofradías, o para el pago de su funeral y entierro, atestiguando el valor comercial de la planta, vinculado a la producción de bebidas. Además, las testadoras que dejan magueyes como herencia son más numerosas que los testadores. Es común que las mujeres poseyeran una cantidad considerable de plantas, como el caso de María Josefa, quien deja 30 plantas a cada uno de sus dos hijos, sin mencionar otra posesión y una deuda de 43 pesos por la cosecha.[20] Entonces, se puede decir que el cultivo y comercio de la planta era su actividad principal; la deuda es bastante alta, lo que hace suponer una actividad en gran escala y posiblemente el empleo de otras personas. Otro caso es el de Pascuala Melchora, quien deja 25 magueyes a su hija Juana María, además de otros 30 que la hija ya había tomado, y también deja dinero para comprar cinco plantas más.[21] Los términos que Pascuala Melchora usa para describir las plantas no dejan dudas sobre el profundo conocimiento de las técnicas de producción y aprovechamiento del maguey.

18 AGNMCr 207, exp. 1, "Haberlas sorprendido en la venta de bebidas prohibidas", 1765.

19 Pizzigoni, "'Como frágil y miserable mujer'...", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *El siglo XVII. Entre tradición y cambio*, vol. III de *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005.

20 AHAM, Caja 1738, testamento de María Josefa, 1737.

21 AGNMHJ 326, exp. 2, testamento de Pascuala Melchora, 1717.

Los hombres que dejan magueyes no son muchos, pero en algunos casos pasan grandes cantidades a sus herederos, lo que significa que ellos también están involucrados en la producción de bebidas, aunque menos comúnmente que las mujeres. De todas formas, las cantidades nunca alcanzan las poseídas por las mujeres más involucradas en la actividad, como el caso de María Josefa que hemos visto. Además, esos hombres poseen también varios pedazos de tierra, mientras que las mujeres que dejan muchas plantas no tienen casi ninguna posesión de tierra. Quizás esta observación podría indicar que, a pesar de su rendimiento, el cultivo del maguey era considerado algo marginal; así que, mientras que las mujeres hacían de la producción de bebidas su actividad principal, para los hombres probablemente eran más importantes otras actividades agrícolas.

El cuidado del maguey y la producción de bebidas nos dicen algo sobre las dificultades y los sufrimientos en la vida cotidiana de las mujeres nahuas. Los campos de magueyes podían encontrarse hasta muy lejos de la casa, y la mujer tenía que ir a raspar las plantas, actividad de por sí agotadora, además de todas las tareas que desarrollaba en el día. A veces el camino podía esconder algún peligro, y el caso de Gregoria Xaviera nos proporciona un ejemplo.[22] La mujer salió de su casa a la una de la tarde para ir a raspar sus magueyes, y mientras regresaba con el cántaro de aguamiel fue asaltada por Mateo de la Cruz. Trató de defenderse empezando a gritar, y el hombre la hirió en la cara con el *yxtel*, el instrumento que se usa para raspar las plantas, tanto que el Juzgado constató "haberle hallado en la cara sobre el carrillo derecho una herida de más de tres dedos [...] [y] haber llegado al hueso angular que está debajo del ojo, y ser necesario darle dos puntos". De otra forma, el peligro podía ser representado por las autoridades, cuando la mujer vendía las bebidas ilegalmente, ya que al descubrirlo se imponía el derrame de la producción y el pago de una multa, con grave perjuicio a la economía de la familia.

A pesar de las dificultades, los testamentos acreditan la existencia de un gran número de mujeres que poseían magueyes, así que la actividad debía ser rentable. En la mayoría de los casos, seguramente era una contribución al mantenimiento de la familia, pero a veces se puede esperar hasta la ganancia de sumas respetables, que aseguraban a la mujer su independencia, quizás de maridos o compañeros violentos o ausentes, o su libertad de vivir como quisiera. Pascuala María es una de esas mujeres: viuda

[22] AGNMCr 122, exp. 9, "Lesiones, acusado: Mateo de la Cruz; asaltada: Gregoria María", 1744; la clasificación pone Gregoria María, pero la mujer dice llamarse Gregoria Xaviera, y los testigos se refieren a ella con este nombre.

y con cuatro hijos es denunciada al Juzgado porque "dando mal ejemplo a todos los del pueblo de S. Bernardino, hállase amancebada, y para la constancia y verdad de esta denuncia, en vísperas de noche buena parió una hija [...] ella es tlachiquera y rica, y con el motivo de tener dinero, quiere vivir sin temor de Dios".[23] Tlachiquera es un término que viene del náhuatl y se refiere al trabajo del cuidado y raspa de los magueyes. Así que Pascuala María con su actividad ganaba lo suficiente para poder mantener a sus hijos y estar en una relación con un hombre quien, como admite ella misma, desaparece de continuo y no le brinda ningún apoyo, tanto que ya prefiere no verlo y criar a su hija sola.

Los sufrimientos del espacio compartido

En la documentación del Juzgado Eclesiástico de Toluca revisé alrededor de 30 pleitos por propiedades dejadas en herencia, y en la gran mayoría de los casos se trata de mujeres que recurren al juez para defender la posesión de unos bienes reclamados por otros miembros de la familia. Normalmente se pelean por tierra, en algunos casos por magueyes, mientras son raros los casos en que la propiedad puesta en discusión es la casa. Tomasa Gertrudis es un ejemplo de este último tipo de pleitos: aprovechando su enfermedad, algunos miembros de su familia ocupan su casa y entregan un testamento falso como prueba de que la mujer, a punto de morir, quiere dejárselas.[24] Desdichadamente para ellos, Tomasa Gertrudis se recupera, presenta una apelación al juez en contra del documento falso y obtiene la protección de sus posesiones. Hay solamente un caso más en que se disputa la propiedad de la casa, mientras que en los otros pleitos donde se menciona una casa, siempre hay otras posesiones como objeto principal de las quejas, principalmente tierras.

La situación común es que un testador o una testadora deje la casa, junto con pedazos de tierra o magueyes, al primer hijo, y cuando el hijo muere algunos parientes, normalmente hermanos de él, tratan de apoderarse de las propiedades, mientras que la esposa las reclama y defiende diciendo que les tocan a sus hijos, que su marido se las había dejado por eso. Es interesante ver cómo nunca reclaman esas propiedades para ellas,

[23] AHAM, Caja 1760, "Autos hechos en virtud de denuncia contra Pascuala María y Antonio, sobre incontinencia".

[24] AHAM, Caja 1739, "Tomasa Gertrudis viuda de Pedro de la Cruz contra Antonio el belero y de su esposa porque le quïeren quitar su casa".

sino más bien actúan como tutoras de los derechos de herencia de sus hijos.[25] Entonces, estamos frente a una propensión a aprovecharse de la debilidad de las viudas con hijos pequeños. La viuda normalmente pide que las autoridades intervengan y convoquen a los que pretenden apoderarse de los bienes para que enseñen los documentos sobre los cuales fundan sus pretensiones, ya que ella tiene el testamento legítimo donde se dice que se le entrega la propiedad. Habitualmente son los hermanos varones del difunto los que tratan de explotar la situación, pero también hay mujeres que se encuentran en una posición más fuerte que la viuda, como por ejemplo las hermanas casadas o las cuñadas del difunto, con el apoyo de sus maridos.

Encontré sólo un caso en que no es la viuda quien empieza el pleito sino más bien el padre del difunto, que denuncia a su nuera quien trata de apoderarse de otros bienes que su hijo dejó, además de tener ella la casa y el solar que le fueron entregados como esposa en el momento en que el hijo murió.[26] El caso reafirma una costumbre que muchos testamentos revelan: al morir el primer hijo varón, casado, la propiedad de la casa y del solar pasa a su esposa, para que se encargue de criar a los hijos. A veces son los mismos padres del difunto quienes disponen de esta forma sus testamentos, o bien cuando el difunto no deja ninguna disposición sobre el asunto. En estos casos parece que la propiedad de la casa era todavía de los padres, y si el primer hijo varón moría prematuramente, ellos no pasaban la casa y el solar al segundo, sino más bien a la familia del primero. Hay un caso más de denuncia en contra de una mujer por usurpación de propiedad, esta vez iniciada por los hermanos del difunto en contra de la esposa de éste, para defender los bienes de sus padres.[27] Fuera de los dos ejemplos que acabo de mencionar, en la gran mayoría de los casos las mujeres denuncian a miembros de la familia de sus esposos por abusos.

Cristina Ana y Teresa Francisca nos presentan una manera distinta de solucionar estos pleitos. El esposo de Cristina Ana y hermano de Teresa Francisca muere dejando a su madre, Isabel María, encargada de su

[25] AHAM, Caja 1738, "Ordinaria. Polonia Antonia india vecina de Santiago Martín contra Petra india vecina del Calvario"; AHAM, Caja 1750, "Testamento de Vicenta Teresa viuda de Juan Miguel"; AHAM, Caja 1748-49, "María Picharda solicita clemencia para que no le quiten sus tierras y casas"; AHAM, Caja 1734, "Cristina Ana india en los autos con Teresa Francisca y Matías Andrés su albacea sobre la propiedad y herencia de una casa y otros bienes"; AHAM, Caja 1736, "Testamento en náhuatl presentado por José de la Cruz"; AHAM, Caja 1750, "Josefa Úrsula india vecina del pueblo de Metepeque acusa a Blas de Nolasco".

[26] AHAM, Caja 1735, "Autos a pedimento de Blas Domingo contra Dominga María india viuda de su hijo".

[27] AHAM, Caja 1743-44, "Reclamo de bienes por testamento".

familia. Algunos años después, en su testamento la mujer deja su casa a Cristina Ana, no a su hija, especificando que allí la primera tendrá que criar a sus nietos. Teresa Francisca recurre al tribunal diciendo que la declaración es falsa. Por no acabar en una larga pelea con el único resultado seguro de gastar dinero y disipar sus bienes, las dos contendientes, muy pragmáticamente, deciden retirar el pleito y repartirse las posesiones en partes iguales.[28]

Situación totalmente distinta es la de Patricia María, quien al morir deja a sus hermanas peleándose por una casa y unos magueyes con un huérfano que la difunta había acogido y criado.[29] Las hermanas afirman que la intención de Patricia María era que su huérfano aprovechara las posesiones portándose bien y honestamente, pero dado que al morir ella, el muchacho se atrevió a vender los magueyes que estaban dedicados a la Virgen de la Merced, ellas reputan que perdió su derecho de propiedad. En su lugar, sugieren que herede un sobrino de la difunta. Más allá de la interpretación que las hermanas proporcionan sobre la última voluntad de Patricia María, se nota que prevalecen los vínculos familiares en contra de un individuo que no pertenece directamente a la familia, que es un intruso a sus ojos.

Quisiera acabar con una mujer especial en estos asuntos de pleitos por propiedades: Antonia de Jesús.[30] Debía ser una mujer relativamente muy rica, ya que había prestado 30 pesos al gobernador de su pueblo para pagar el tributo, y al momento de morir, para arreglar su deuda, el gobernador le deja un pedazo de tierra. Como podríamos esperar, los herederos del gobernador no están dispuestos a repartir las posesiones, y cuestionan los derechos de Antonia llevando el caso frente al juez. A pesar de que no se conoce la sentencia final del pleito, resulta un caso extremadamente interesante para subrayar la función de prestadoras de dinero que algunas mujeres tenían en sus comunidades. Quizás no haya ejemplo mejor para concluir que, a pesar de abusos y penalidades en sus posesiones, las mujeres aceptaban el desafío y defendían o adquirían sus derechos de propiedad tanto en los tribunales como en las negociaciones de la vida cotidiana.

[28] AHAM, Caja 1734, "Cristina Ana india en los autos con Teresa Francisca y Matías Andrés su albacea sobre la propiedad y herencia de una casa y otros bienes".

[29] AHAM, Caja 1775, "Testamentaria de Patricia María en litigio entre sus hermanas".

[30] AHAM, Caja 1748-49, "Antonia de Jesús contra José de Santiago vecino del pueblo de Metepec por quitarle un pedazo de tierra".

En forma de reflexión

Investigar sobre la vida cotidiana significa primeramente enfrentarse al problema de la adecuación de las fuentes, ya que las informaciones no se encuentran fácilmente. Varios estudios han demostrado cómo los pleitos permiten penetrar en algunos sentimientos de la vida cotidiana, y los pocos que he utilizado en el presente ensayo siguen la misma línea. Los testamentos también pueden ser útiles ya que contienen detalles sobre las relaciones familiares, pero presentan poca información acerca de los sentimientos. Pueden utilizarse más bien de otra manera, para conocer el entorno físico de la vida cotidiana, el espacio compartido y las relaciones que se desarrollan a partir de eso, a través de un cuidadoso estudio de las posesiones mencionadas, de los individuos que allí aparecen, y de la terminología empleada para definir objetos, propiedades, personas y rituales. Es necesario, como quise subrayar en este ensayo, ir más allá de los objetos y posesiones en cuanto elementos puramente materiales, para descubrir las relaciones humanas y cotidianas que están detrás de ellos.

Con este enfoque he tratado de analizar la vida cotidiana de las comunidades nahuas que en el siglo XVIII (y seguramente no sólo en este siglo) se desarrollaba entre la tradición y el cambio, entre la continuación de costumbres y prácticas conocidas y la asimilación de nuevos elementos del mundo español. Es la vida cotidiana misma que nos ofrece un ejemplo tajante de este proceso a través de la evolución de la vivienda indígena: mientras que la estructura es todavía parecida a los hogares de la época precolonial, algunos edificios específicos cambian e incorporan elementos de influencia española.

La vida cotidiana a través de los testamentos y de los pleitos también nos habla de cómo los comportamientos en cuestión de herencia afectan las relaciones de género. Las prácticas que los nahuas del valle de Toluca siguen en materia de herencia parecen privilegiar a los hombres, ya que el primer hijo varón es el que normalmente hereda la vivienda, el solar, las sementeras, y se ocupa del sustento de la familia a través de la agricultura. Así, la mujer parece depender de su marido, y en algunos casos, como el de la viuda con hijos pequeños, se revela muy frágil a los ataques de familiares que quieren apoderarse de sus bienes.

Pero también son muchas las mujeres que dejan legados y que disfrutan de posesiones, sobre todo de tierras, aunque no sean campos específicamente dedicados a la agricultura. Además, algunas mujeres poseen una vivienda, y otras una actividad que les permite cierta independencia, como

la producción de pulque. Varias mujeres dejan en herencia sus posesiones sin seguir la costumbre vigente en las comunidades. Muchas más recurren al juzgado para proteger sus derechos de propiedad, reaccionando frente a los abusos. Lo que sobresale en este análisis es que, aunque haya una ventaja para los hombres en la posesión de vivienda y tierras, tal vez se pueda hablar de esferas de acción distintas entre los géneros, o sea que también las mujeres tienen sus posesiones y actividades, su propia influencia y los instrumentos para ejercerla. De todas formas, es evidente que parecen ser más vulnerables a abusos, ya que son mujeres más que hombres quienes apelan al juzgado para defender sus posesiones. En este caso, además, se puede afirmar que el origen de los abusos se encuentra normalmente entre los familiares del marido difunto, y no en la propia familia de la mujer.

Estas reflexiones nos hacen ver cómo el estudio de la vida cotidiana revela sufrimientos y conflictos detrás de posesiones, herencias y actividades; parece que la cultura material en este sentido puede utilizarse como indicio de felicidad o desdicha, ya que por ejemplo las mujeres indígenas que tenían posesiones eran más independientes y tenían una posición económica y social más fuerte. Además, hay tensiones en la vida de los individuos aquí presentados que son el reflejo de acontecimientos más trascendentales, como las disputas por la posesión de tierras, testimonio de la preocupación general en la base de las comunidades nahuas en el siglo XVIII. Es una tensión que se percibe claramente en los pleitos presentados al juzgado, y que se puede intuir más indirectamente a través de los testamentos, donde las referencias a varias posesiones han desaparecido y los testadores se concentran sobre sementeras y pedazos de tierra. En este caso, lo que no se escribe nos da una clave para entender lo que está pasando, y nos proporciona un paradigma que da espesor a este tipo de investigación: los detalles de la vida cotidiana, con su presencia pero también con sus silencios, pueden ser un instrumento para medir el efecto de eventos más grandes en una sociedad especifica en un tiempo dado.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México
AGNM Archivo General de la Nación, México
AGNMCR Archivo General de la Nación, México, Criminal
AGNMHJ Archivo General de la Nación, México, Hospital de Jesús
AGNMT Archivo General de la Nación, México, Tierras

BIBLIOGRAFÍA

Cline, Sarah, y Miguel León-Portilla (eds.), *The Testaments of Culhuacan*, UCLA Latin American Center Nahuatl Studies Series 1, Los Ángeles, UCLA Latin American Center Publications, 1984.

Kanter, Deborah E., "Viudas y vecinos, milpas y magueyes. El impacto del auge de la población en el Valle de Toluca: el caso de Tenango del Valle en el siglo XVIII", *Estudios Demográficos y Urbanos* 7: 1, 1992, pp. 19-33.

_____, "Native Female Land Tenure and its Decline in Mexico, 1750-1900", *Ethnohistory, Special Issue: Women, Power, and Resistance in colonial Mesoamerica* 42: 4, 1995, pp. 607-616.

Kellogg, Susan, "The Woman's Room: Some Aspects of Gender Relations in Tenochtitlan in the Late Pre-Hispanic Period", *Ethnohistory, Special Issue: Women, Power, and Resistance in Colonial Mesoamerica,* 42: 4, 1995, pp. 563-576.

_____, *Law and the Transformation of Aztec Culture 1500-1700*, Norman/Londres, University of Oklahoma Press, 1995.

Lockhart, James, *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

MacCaa, Robert, "Child Marriage and Complex Families Among the Nahuas of Ancient Mexico", *Latin American Population History Bulletin,* 1994, pp. 2-11.

Pescador, Juan Javier, "Vanishing Woman: Female Migration and Ethnic Identity in Late-Colonial Mexico City", *Ethnohistory, Special Issue: Women, Power, and Resistance in Colonial Mesoamerica,* 42: 4, 1995, pp. 617-626.

Pizzigoni, Caterina, "Between Resistance and Assimilation: Rural Nahua Women in the Valley of Toluca in the Early Eighteenth Century", tesis doctoral, King's College, Londres, 2002.

_____, "'Como frágil y miserable mujer': las mujeres nahuas del Valle de Toluca", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *El siglo XVIII. Entre tradición y cambio*, vol. III de *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, 2005.

Wood, Stephanie, "Adopted Saints: Christian Images in Nahua Testaments of Late Colonial Toluca", *The Americas,* 47: 3, 1991, pp. 259-293.

_____,"Matters of Life at Death. Nahuatl Testaments of Rural Women", en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (coords.), *Indian Women of Early Mexico*, Londres/Norman, University of Oklahoma Press, 1997, pp. 165-182.

VIOLENCIAS Y MIEDOS FAMILIARES EN LOS ANDES COLONIALES

BERNARD LAVALLÉ
Universidad de la Sorbonne Nouvelle

Bien conocido es, desde hace ya varias décadas, que los archivos episcopales latinoamericanos conservan a menudo acervos documentales de primera magnitud y de incomparable valor para conocer desde dentro las relaciones familiares de los siglos coloniales. Por ser entonces ante todo un sacramento, el matrimonio dependía de la jurisdicción eclesiástica cuando surgían problemas en la relación de la pareja consagrada o por consagrar. Por lo tanto, esos depósitos archivísticos ofrecen en general nutridas series de expedientes relativos a *litigios matrimoniales*, *causas criminales de matrimonio*, *causas penales de matrimonio*, *esponsales*, *divorcios*, *nulidad de matrimonio*, *dispensas matrimoniales*, etc. El contenido de estos expedientes suele ser bastante dispar, y en particular depende del nivel sociocultural de los demandantes. A veces sólo han llegado hasta nosotros papeles sueltos, cartas, denuncias o solicitudes de las que en adelante no encontramos rastro y no parecen haber dado lugar a un verdadero pleito. En su gran mayoría, sin embargo, se trata de nutridos expedientes que pueden reunir hasta varios centenares de folios en los que ambas partes exponen detalladamente sus respectivas posiciones, apelan, presentan testimonios de terceros, todo esto en una confrontación de argumentaciones por supuesto contradictorias y por eso mismo muy valiosas para el analista de hoy.

Esta documentación ha dado lugar, en prácticamente todas las regiones de lo que fue el Imperio español de América, a numerosos estudios. Son a veces un poco iterativos, pero globalmente, siguiendo los caminos abiertos por la historia del género, han hecho progresar bastante el conocimiento de la pareja colonial, sus resortes, las relaciones que la regían, la situación respectiva de los que la componían y, sobre todo, las tensiones que podían surgir en su seno.

En comparación, lo relativo a hijos e hijas está mucho menos documentado. Sin embargo lo podemos rastrear, de manera a veces bastante sugerente, en los casos de disenso racional de matrimonio —esto es de oposición de los padres al casamiento de sus vástagos—, que no escasean en la documentación episcopal antes de que la nueva reglamentación borbónica los transfiriese sistemáticamente a la jurisdicción laica a raíz de las nuevas disposiciones edictadas en la Real Premática de 1778. De la misma manera, son muy reveladores los fondos de nulidades de profesión. Reúnen expedientes en los que ciertos frailes pedían la anulación de sus votos, aduciendo no haberlos pronunciado con la debida libertad, o de manera irregular por haber sufrido presiones de varia índole ejercidas por su entorno familiar inmediato para que tomasen el hábito en el noviciado y después se comprometiesen de manera definitiva en el convento.

El presente estudio, como las diversas investigaciones que hemos publicado a partir de esas fuentes archivísticas de los siglos XVII y XVIII, se refieren a los países andinos. Más concretamente, al arzobispado de Lima, el sur peruano perteneciente a la sede episcopal de Arequipa, y la Audiencia de Quito. Eran zonas muy diversas. El arzobispado de la capital virreinal abarcaba una amplia región costera (del río Santa al norte a la ciudad de Ica al sur) con población sobre todo blanca, mestiza, mulata y negra, mientras que el *hinterland* andino correspondiente lo era predominantemente de indígenas y mestizos. En cuanto al obispado arequipeño, que consistía en los tres departamentos actuales del sur peruano y en la zona de Tarapacá —hoy el norte chileno—, era mucho más serrano, y por lo tanto indígena, si bien los valles viñeros (Vítor, Sihuas), cañeros (Caravelí) o el de la propia sede episcopal, ofrecían un abanico poblacional más parecido al de la costa central.

Tales regiones, por su misma variedad, permiten pues analizar documentos procedentes de estratos étnico-sociales muy variados, prácticamente todos aquellos que constituían la abigarrada población de la colonia. No obstante, a pesar de sus evidentes diferencias, de las que hablaremos, esos documentos presentan no pocos puntos comunes. El principal, o por lo menos el más notable es la presencia constante y multiforme de la violencia en el seno del núcleo familiar. Esos expedientes, en su inmensa mayoría tramitados a iniciativa de las mujeres, vienen a ser una larga y repetida letanía de humanidad sufrida, maltratada de obra y palabra, que en no pocos casos conservaba las terribles secuelas y los traumatizantes recuerdos de los golpes o de crueldades rayanas en sadismo, las más de las veces acompañadas por constancias de testigos fidedignos y reconoci-

mientos médicos que las víctimas esperaban fueran elocuentes cuando el tribunal eclesiástico tuviera que sentenciar.

Si a veces los propios demandantes redactaban sus solicitudes y expresaban sus argumentos, tal vez aconsejados por alguna persona cercana, en general abandonaban su causa en manos de abogados o del Protector de los naturales en el caso de los indígenas. No es por lo tanto equivocado pensar que esos defensores arreglaban las posibles razones de sus defendidos en función de la experiencia que habían adquirido en ese tipo de asuntos, de lo que conocían de las probables reacciones de los jueces episcopales, del peso jurídico eventual de este o aquel motivo argüido, en una palabra, de la eficacia del alegato que iban a elevar hacia las oficinas del tribunal. Es pues necesario leer esos folios menos como relatos directos y fidedignos de vivencias dolorosamente recordadas que como una red, a menudo sutilmente amañada, de significaciones verosímiles, de codificaciones implícitas pero siempre creíbles, y por lo tanto, en un segundo nivel, reveladoras de prácticas sociales arraigadas.

No pensamos retomar aquí este aspecto ni entrar en muchos detalles, ya que nuestros textos arriba aludidos están nutridamente documentados a este respecto.[1]

Quisiéramos ofrecer aquí más bien una reflexión de conjunto sobre comportamientos cuyos significados, de manera evidente, rebasaban el marco conyugal o familiar y eran en éste la manifestación de las mentalidades de la época así como de un contexto sicosocial por muchas razones preñado de tensiones y desequilibrios que, para desgracia de las víctimas, así se expresaban.

Crónicas de la violencia cotidiana

Cualquier tentativa con miras a apreciar la importancia exacta del fenómeno a través de los expedientes conservados en los archivos eclesiásticos debe ante todo tomar en cuenta los bien conocidos efectos deformantes de la documentación de tipo judicial. En la medida en que en ella apare-

[1] Véanse "Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700)", "Promesas y falacias: el incumplimiento de esponsales en la Lima del siglo XVIII", "Amor, amores y desamor en el sur peruano (1750-1800)", "¿Estrategia o coartada?, el mestizaje según los disensos de matrimonio en Quito (1778-1818)". Estos estudios, publicados en diversas revistas, han sido reunidos posteriormente en nuestro libro *Amor y opresión...*, del que constituyen la primera parte. Véase también "Presiones familiares y vocación religiosa..." *Montalbán* (Caracas), 34, pp. 179-200.

cen sólo casos problemáticos, a menudo en circunstancias extremas y, por definición, situados fuera de los límites aceptados por la sociedad, el error consistiría en tomarlos sin precauciones como reveladores de una especie de normalidad social. Tampoco es de olvidar que los demandantes —y sin duda más aún sus abogados— no vacilaban en amañar sus alegatos para hacerlos más convincentes y eficaces, esto es para ofrecer versiones más susceptibles de obtener el fallo ansiado.

Por otra parte, para lograr entender lo más a fondo posible los comportamientos aquí estudiados, es sin lugar a dudas necesario no focalizarse únicamente sobre el escenario al que pertenecían y en que se movían los hombres y mujeres de que tratamos. Es preciso recordar previamente que, desde hace tiempo, los especialistas de esa época, pero en otros ámbitos, han insistido en la inestabilidad sicológica y emocional de los individuos de los siglos aquí estudiados y en las numerosas e importantes consecuencias de tales desequilibrios.

El primero en hacerlo de manera sistemática, hace tres cuartos de siglo, fue Johan Huizinga en su famoso *Otoño de la Edad Media.* Abría significativamente su libro con un capítulo titulado "El áspero sabor de la vida". En él insistía sobre "el odio y la violencia" que reinaban entonces en no pocos aspectos de las relaciones sociales de los diferentes países de la Europa occidental, sobre "la dureza de corazón" que le parecía caracterizar el contexto emocional y comportamental de esa época, y las múltiples manifestaciones de una vida de muchas maneras "violenta y contrastada" que llevaba siempre a hombres y mujeres de un extremo a otro.[2]

En el caso francés, por ejemplo, en su también célebre ensayo de sicología histórica *Introduction à la France moderne (1500-1640)*, Robert Mandrou hizo asimismo hincapié en "la crueldad que confina [entonces] con la insensibilidad", en "la mecánica pasional que se desata en cuanto las impulsiones no están refrenadas". Más recientemente, Robert Muchembled iniciaba su *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV-XVIII siècle)* con un capítulo dedicado a Un mundo de inseguridad y miedos. En él desmonta los mecanismos que transformaban los contrastes brutales de la vida en angustias existenciales, haciendo que un profundo y constante sentimiento de inseguridad se expresase mediante una agresividad "hija del miedo" que sería, según ese autor, "el rasgo dominante" de esos hombres.[3]

[2] Huizinga, *Le déclin du Moyen Âge*, cap. 1.

[3] Mandrou, *Introduction à la France moderne...*, I parte, cap. "Mesures des hommes, l'homme psychique", y Muchembled, *Culture populaire et culture des élites...*, cap. I, núm 2.

Todas aquellas razones que globalmente confluían en Europa para tal situación también se daban en la América española de la misma época. Incluso, si las consideramos por separado, es evidente que muchas de ellas se nos presentan de manera bastante más exacerbada aún en el Nuevo Mundo. Los miedos suscitados por un entorno desconocido o mal conocido y que seguía siendo todavía en gran parte *terra incognita*, por una naturaleza de reacciones violentas y temibles sin comparación con la de Europa, de efectos arrasadores y desoladores (terremotos, erupciones volcánicas, plagas, inundaciones y sequías, etc.), el desvalimiento de los seres ante enfermedades extrañas e incontenibles epidemias, por supuesto no podían sino ser mucho más impactantes en las vivencias de los hombres de América y repercutirían con redoblada fuerza en sus comportamientos cotidianos, en sus reacciones más íntimas.

En el campo social y político, en los países europeos no faltaron motivos para grandes tensiones que pudieron desgarrar de manera duradera y terrible el tejido humano de amplias regiones, asolarlas con invasiones, guerras de religión o rivalidades nacionales. Los desequilibrios y la iniquidad de la organización social, imperante entonces por todas partes, suscitaban de ambas partes odios, por lo menos rencores tenaces, indirectamente temores profundos y angustias frente al otro que no tardaban a menudo en convertirse en agresividad irrazonada e incontenible.

En la entonces joven sociedad colonial hispanoamericana, todo esto existía también, sin duda en otro contexto, quizás de otra manera, pero de todos modos amplificado, exagerado. Entre las razones de tal exacerbación se pueden citar los efectos multiformes, pero todos agravantes, de la conquista, la derrota de los vencidos y el derrumbe irremediable de su mundo, la injusticia de la nueva dominación que había nacido de la intrusión europea, la vuelta a estructuras de servidumbre prácticamente caídas en desuso en la península, la omnipotencia y el desprecio de los vencedores que mal disimulaban su miedo latente y visceral ante posibles actos de rebeldía por parte de los vencidos, el recurso intensivo a la esclavitud negra que, en comparación con Europa, sin duda alguna elevó el nivel de insensibilidad —de inhumanidad—, de crueldad —a veces de sadismo— de los amos, por supuesto, pero también de la sociedad colonial en conjunto, donde todo lo arriba evocado constituía el entramado vivencial de la cotidianidad de unos y otros.

La vida familiar y conyugal no podía escapar de ese contexto general. En su estudio sobre familia, sexo y matrimonio en la Inglaterra de los siglos XVI a XVIII, Lawrence Stone lo expresa nítidamente. Por ser los

hombres y las mujeres de entonces "en todos los niveles [...] irascibles al extremo", en casa "los desacuerdos más triviales tendían a conducir con rapidez a los golpes", pudiendo convertirse un mero cuchillo doméstico en arma potencial tan peligrosa como las que la gente solía (y a menudo tenía que) llevar visible o escondida cuando salía a la calle.[4]

Si bien, de manera algo extraña, para esa misma época de la Europa clásica en la monumental *Histoire des femmes en Occident* las violencias padecidas entonces por las mujeres están prácticamente ausentes,[5] en los últimos años muchos historiadores de lo social les han dedicado estudios sustanciosos que muestran de manera pormenorizada sus realidades multiformes y evidentes, tanto en la península —para quedar en un ambiente hispano— como también en los diversos países europeos.[6]

El problema de la *patria potestas*

Ya desde siglos atrás, la Iglesia había fijado el lugar respectivo del marido y de su esposa. Bien conocidos son a este respecto los planteamientos de muchos teólogos medievales a la hora de exponer, y sobre todo de justificar, la necesaria subordinación de la mujer, ser sospechoso y débil por definición y voluntad divina.

Además, en el mundo hispano, el lugar preponderante y los poderes del hombre en el seno de la familia habían sido normados y precisados desde un punto de vista jurídico ya desde mediados del siglo XIII en las famosas *Siete Partidas* del rey don Alfonso X *el Sabio*, fundamento del derecho castellano y todavía reiteradamente recordadas y esgrimidas en España y en América a lo largo de los siglos que estudiamos aquí. La cuarta Partida, título XVII, ley III, precisaba en efecto que los padres tenían una *potestas*, traducida en el texto de la ley por *poderío* y *señorío*, y expresamente dada como equivalente de *jurisdicción*. Para una mejor comprensión y expresividad de su alcance semántico, la *patria potestas* se comparaba terminantemente con aquella que gozaban los señores sobre sus siervos, los obispos sobre sus clérigos y los abades sobre sus monjes. Fundaba también la naturaleza del vínculo que unía a padre e hijos, y que descansaba sobre tres principios clave e interdependientes: *reverencia*, *subyección* (sujeción) y

[4] Stone, *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra...*, p. 65.

[5] Duby y Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, ts. 2 y 3.

[6] Véase, por ejemplo, Sabaté, "Femmes et violence en Aragon...". Este artículo ofrece una importante bibliografía sobre el tema.

castigamiento, no debiendo olvidarse a propósito de éste que tenía entonces —de manera sin duda muy reveladora— la doble acepción de castigar y aconsejar.[7]

Si bien el título XVII de la cuarta Partida se cuidaba de precisar desde su ley primera que los poderes del padre, definidos a continuación como hemos visto, sólo contemplaban las relaciones de éste con sus hijos, sus nietos y los de su linaje en línea recta y habidos en "matrimonio derecho", la práctica había hecho tal autoridad extensiva a todos los miembros de la familia, en particular a las mujeres. Como anota acertadamente Manuel Hernández González citando a un marido canario implicado en un caso de divorcio a finales del siglo XVIII: "El marido puede castigar a su mujer, como el padre al hijo, por vía de corrección".[8]

Los testimonios documentales referentes a familias de todos los grupos sociales dan la impresión de una violencia generalizada en la vida de las parejas, cualquiera que fuese su origen étnico o nivel socioeconómico. Prácticamente todas las causas de divorcio promovidas por las mujeres y las causas penales por delitos en el hogar tenían como razón fundamental la "mala vida" que los maridos les proporcionaban hasta límites intolerables. Las expresiones de las víctimas muestran su angustia cuando se refieren a «intolerable sevicia, mayores tormentos, tirana crueldad, la vida más amarga que se puede imaginar...» y cuando califican a sus maridos de "furioso y demente, de genio precipitado y violento, por su voracidad y genio belicoso...".[9]

En los pleitos conyugales, los desmanes violentos de los maridos eran asimilados por las mujeres afectadas —o más bien por sus abogados— a extralimitaciones de esa *potestas*. En Arequipa, en 1706, María de Eguía y Silva lo decía claramente en la queja por la que denunciaba a su esposo. Lo acusaba de "atropellar el poder natural que asiste en los señores" y de haber actuado "sin considerar no ser tan grande la potestad que tienen los maridos en sus mugeres".[10] Más tarde, a finales del mismo siglo (1799), Magdalena J. Espínola Rospillosi, que pertenecía al mejor estrato de la sociedad surperuana pues era hija del corregidor de Moquegua y estaba casada con el capitán Tomás Navarro, se quejaba de las violencias de su marido. Las aducía en primer lugar para pedir la ruptura del vínculo matrimonial, pero las presentaba también como situaciones desgraciadamente corrientes en aquella época, ya que "en el casamiento no faltan

[7] Alfonso X, *Las Siete Partidas...*, t. 2, pp. 97-98.

[8] Hernández González, *Mujer y vida cotidiana en Canarias...*, p. 168.

[9] Varios expedientes de nulidad en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL).

[10] AAA, *nulidad* 4.

desabenencias por el capricho de un dominio serbil que quiere tomar el marido sobre la muger".[11]

Esa potestad, supuestamente mal comprendida como un poder omnímodo atribuido al marido, era la causa de todos los abusos. Lo decía bien claramente en 1751 una tal Ana Velarde cuando explicaba las violencias de su cónyuge por estar ella indefensa y lejos de su familia, en la soledad de un viñedo del valle de Majes, pero también porque, por el mero hecho de haberse casado, su esposo se lo creía todo permitido ("alusinado del rótulo de serlo [mi esposo]...").[12]

Las autoridades reconocían el problema y trataban de poner límites a los excesos de los maridos violentos, ya para evitar el divorcio, ya para evitar tragedias. Las autoridades civiles podían encarcelar a quienes hubieran causado lesiones severas a sus esposas y las eclesiásticas a veces recurrían a imponer la separación temporal de la pareja, para que reflexionasen sobre su comportamiento y rectificasen en el futuro. Sin embargo, esta medida podía resultar contraproducente, porque eran muchos los maridos que aumentaban la violencia como venganza por lo que consideraban una afrenta o un atentado a sus derechos.

Bien conocido es que los casos de violencia eran frecuentes y no pocas veces graves, en particular entre las parejas indígenas. Citaremos a continuación un expediente abierto en 1785 a raíz de las quejas de Juana Chipo, una india de Carumas, en la serranía de Moquegua, por los golpes que le solía propinar su marido. Éste no los negó y hasta en sus declaraciones confesó haberle dado a Juana también dos o tres latigazos, situación nada muy original en la documentación de la época, desgraciadamente. Sin embargo, lo interesante del caso son los argumentos que el abogado del marido le hace suscribir para su defensa, y en que hacía constar su total derecho a actuar como había hecho, y su total buena fe en función de una especie de derecho consuetudinario, y por lo tanto admitido por todos en la sociedad en que vivía: ..."siendo permitido por derecho a los maridos, en especial a los indios, castigar moderadamente a sus mugeres quando éstas no quieren ovedeser en cosas lícitas y justas".

Más tarde, cuando lo encarcelaron, a su parecer de manera totalemente injusta y arbitraria, por estos hechos que él juzgaba baladíes, el abogado y el marido representaron de manera muy sentida el peligro potencial del abuso que contra él se cometía, introduciendo así de hecho una modifi-

[11] AAA, *Moquegua* 40.
[12] AAA, *Majes* 8.

cación esencial en la relación entre los cónyuges: "Ponerme preso, es abrir margen para que las mugeres casadas nieguen enteramente la ovediencia a sus maridos, de lo que resulta grabes perjuicios al santo sacramento del matrimonio".[13]

En el estudio arriba citado, realizado a partir de los expedientes de divorcio, llama la atención el hecho de que no eran muchos los casos en que las violencias denunciadas por las esposas habían tenido lugar en la intimidad del hogar. Algunas pocas se quejaban de lo que habían padecido de noche, en su mismo dormitorio y hasta en la cama matrimonial, prueba sin duda alguna de desavenencias de tipo sexual sobre las que los expedientes aportan escasísimas precisiones, a no ser que allí hubiera un problema funcional que entonces podía desembocar en la disolución del vínculo matrimonial.

Al contrario, llama la atención el carácter aparatoso y público de muchas violencias conyugales denunciadas en sus quejas por las mujeres de todo el abanico social de la colonia, aunque con mayor frecuencia por aquellas que pertenecían a estratos bajos (en particular castas, indios o negros), pero también españoles de mediana condición (artesanos, pequeños comerciantes y soldados).

Esas violencias, en general, se podían probar fácilmente a la hora del pleito incoado por las denuncias de las víctimas. Muchas veces habían tenido lugar en público, en la calle, los talleres, las tiendas, o en casa puertas adentro, pero a oídas y a sabiendas de todo el vecindario. Cuando tramitaban el divorcio, las demandantes, más tarde, no vacilaban en recurrir a los recuerdos de esos testigos presenciales, aun cuando éstos, en general, no habían tratado de intervenir en el momento de los hechos para que cesasen las golpizas.

Todo esto confirma que si pegar a su esposa no era en cierta forma normal, sin embargo era algo socialmente aceptado, consustancial al estatus de la mujer y a las prerrogativas del marido. Dicho de otra manera, éste estaba en su derecho de castigar a su esposa cuando ella se apartaba de lo que a él le parecía justo, siendo los límites de tal derecho lo suficientemente borrosos e inciertos como para abrir paso a cualquier tipo de abuso.

En 1670, Manuel de Figueroa, de Lima, acusado de haber pegado a su esposa Ana Josefa Rus, dejaba bien claro este principio en su declaración. No negaba los hechos, pero se disculpaba afirmando que él se había portado así porque ella era "altiva y sobervia, amiga de hazer su gusto y de

[13] AAA, *causas penales* 8.

no sujetarse a la voluntad de su marido a quien de derecho divino debe obedezer".[14]

A la inversa, es sin duda alguna significativo que en los muy pocos casos de divorcio pedidos por hombres, los únicos que aludiesen a violencias de sus esposas en contra de ellos eran indios... pues era impensable que un español, o alguien que se consideraba como tal, confesase que su esposa le pegaba,

"Sumisión, amor y rendimiento"

Tales realidades tenían dos consecuencias fundamentales. La primera era que muchas mujeres demandantes, para dar más peso a sus quejas y demostrar cuán injustos habían sido los excesos del comportamiento de su marido, insistían en la posición subalterna que, conforme con las normas del matrimonio entonces vigentes, ellas se habían cuidado de asumir siempre. Como para justificar el proceso que estaban incoando, les parecía necesario probar previamente que habían interiorizado y aceptado lo que la sociedad esperaba de ellas en su situación. Así, después de relatar detalladamente los desmanes para con ella de su esposo, el alférez Josef de Robles, la limeña María Tamayo precisaba: "...por mi parte e procurado ajustarme a la obligazión que e tenido, sirviéndole y amándole con todo respeto y umildad".[15]

Algunos años más tarde, la también limeña Paula de Sarabia sobre lo mismo escribía que en toda circunstancia se había portado "...con la mayor humildad y recogimiento que es posible, acudiendo a los servicios más humildes de muger onrrada y propia".[16]

En 1795, la arequipeña Nicolasa de Olaguíbel afirmaba que no comprendía, ni se justificaban de ningún modo, las violencias de su marido ya que siempre ella le había manifestado, como correspondía a una esposa: "sumisión, amor y rendimiento".[17]

La segunda consecuencia anunciada arriba era que, como la sociedad consideraba a los esposos en su derecho cuando "castigaban" a sus mujeres, éstas sólo podían aducir las violencias que habían padecido cuando lo que habían padecido pasaba de un nivel de gravedad y/o de notoriedad,

[14] AAL, *Divorcios* año 1670.
[15] AAL, *Divorcios* año 1667.
[16] AAL, *Nulidades* año 1670.
[17] AAA, *Nulidades* 8.

por cierto no codificado pero implícitamente conocido por todos. De ahí que, en los alegatos que redactaban en nombre de sus defendidas, los abogados empleasen en momentos clave palabras y expresiones como *sevicia, intolerable sevicia, tormentos, tirana crueldad, crueldad y sevicia, infamias, opresión, genio precipitado y violento, voracidad y genio velicoso, furioso y demente, e vivido en su poder mártir, una vida que más es muerte.* Todas esas expresiones, en registros semánticos diferentes, tenían por objeto no insistir tanto en la violencia en sí como en sus extralimitaciones manifiestas incompatibles con la vida de pareja consagrada por la Iglesia y exigida socialmente por el respeto mutuo.

A este propósito, es de señalar que muchos expedientes de desavenencias conyugales llegaban a comparar la suerte de aquellas esposas desdichadas con la de las esclavas, al mismo tiempo por los excesos de violencias que habían padecido pero también por el carácter degradante e infamante de lo que habían infligido los maridos.

> ...me a tratado todo el discurso que avemos sido casados de obra y de palabra como si no fuera su mujer sino una eslava suya.[18]
>
> ...[castigóme] seberissímamente y con mayor crueldad que pudiera al esclavo más facineroso.[19]
>
> Haciéndome tan malos tratamientos y con mayor crueldad que aun en una esclava vil fueran dignos de enmienda y castigo.[20]
>
> ...continuó su mal proseder y peor attención de ttratar como esclava a quien debiera benerar como hermana.[21]

Esas recurrentes comparaciones entre la vida de las esclavas y la de las esposas maltratadas pero también explotadas en labores agobiantes y/o degradantes normalmente reservadas a la servidumbre en tiendas, talleres o fundos agrícolas son interesantes desde varios puntos de vista. Recordemos que el esclavo, acogiéndose asimismo a las Siete Partidas, también podía quejarse de su amo pero sólo cuando a éste se le había ido la mano a la hora de castigarlo y había, por consiguiente, constancia de lo que jurídicamente era *sevicia* caracterizada.

Por otra parte, en el tipo de las denuncias de mujeres aquí estudiadas, quizás se pueda ver una señal de algo anteriormente señalado de paso, esto es la especie de contaminación que las prácticas de dominación colonial

18 María Quintero, AAL, *Divorcios* año 1666.
19 Antonia de Loaysa, AAL, *Divorcios* año 1670.
20 Catalina Guerra, AAL, *Divorcios* año 1657.
21 María Freile, AAL, *Divorcios* año 1662.

—y entre ellas la más violenta de todas, la esclavitud— habían llegado a ejercer en los demás espacios del ámbito social, incluso impregnando el trato en el mismo grupo dominante.

MIEDO REVERENCIAL *VS.* JUSTO MIEDO

En otro aspecto de las relaciones familiares, muy pocas son las fuentes de aquellos siglos que nos puedan informar de primera mano sobre las relaciones entre padres e hijos. Una de ellas está constituida por los expedientes de *nulidad de profesión* a los que ya hemos aludido. Éstos vienen a completar de forma muy sugerente lo que sabemos por otras vías de la vida familiar de la época.

Muchos y variados eran los motivos aducidos por los demandantes para conseguir la separación definitiva de su comunidad, a la que a veces pertenecían desde hacía muchos años. Podían argüirse vicios de forma en lo tocante a la edad mínima en el momento de ingresar en el convento para iniciar el noviciado (14 años) o a la hora de profesar los votos definitivos (16 años), ilegitimidad, interrupciones durante el año de noviciado, enfermedades ocultas, mentira en cuanto a la "pureza" del origen étnico pues los candidatos tenían que ser evidentemente españoles. Otras veces, los frailes demandantes recordaban que habían ingresado en el convento sólo apremiados por necesidades económicas o, lo que era más grave, para huir de los rigores de la justicia, esto es, de toda forma desprovistos de cualquier asomo de sincera vocación.

Fuera de esto, el motivo en que se hacía con más frecuencia hincapié para conseguir la tan ansiada nulidad de profesión era el amplio abanico de las presiones ejercidas por el entorno familiar. En general, para empezar, se había tratado de insinuaciones y solicitudes cariñosas de los padres, pero a continuación, ante la negativa del joven todo esto se solía transformar a veces rápidamente en amenazas de despido del hogar paterno, de desheredar al hijo "díscolo", y a menudo de mandarlo a la fuerza a algún presidio del lejano y frío sur de Chile para que allá sentara cabeza, etc. Poco antes de finalmente cumplir con la voluntad de sus padres y, por tanto, de profesar, algunos precavidos —y bien aconsejados— novicios, previendo lo que después pudiera pasar, tomaban la precaución de ir donde un escribano para hacer constar por escrito según la fórmula consagrada "una, dos y tres veces y todas las que el derecho permitiere" que su intención profunda no era ser fraile y que lo hacían sólo compelidos...

Obviamente, se pasaba sin mucha transición de las presiones a la violencia caracterizada. Los expedientes rebosan de ella. A cada paso evocan *la condición y aspereza* del padre o de la madre, su *temeraria (o terrible) condición*, los *rigores*, los *malos tratos*, las *demostraciones de enojo*, los *castigos cruelísimos*. Se recuerdan pormenorizadamente golpes, azotes, privación de alimentos, trasquiladuras, reclusión en la casa o en alguna hacienda aislada con grillos atados a una escalera, un bufete o una silla "hecho todo el cuerpo una llaga". Hasta a veces se evocaban heridas dadas con arma blanca por un padre "arrebatado de la cólera, lleno de furor y coraje" que esperaba a su hijo a la salida del convento.

Los demandantes insistían además en que esa violencia, fuera de su crueldad, era a menudo infamante pues los padres —y los frailes que no pocas veces los ayudaban— la mandaban ejecutar por esclavos o escogían precisamente castigos que sólo se solía infligir a los esclavos. Por supuesto, esta configuración recuerda de manera muy precisa lo que decíamos anteriormente a propósito de las esposas.

En esa especie de pleito entre los candidatos a la nulidad de profesión y sus órdenes, los procuradores generales de éstas representaban a sus comunidades, eran la parte contraria y solían oponerse a la voluntad de los candidatos al retorno al siglo. Ahora bien, es sin lugar a duda significativo que, salvo en contados casos, dichos procuradores aludan a esas violencias caseras para ponerlas en tela de juicio, como si efectivamente, dadas las relaciones familiares entonces vigentes, esos excesos si bien no eran del todo ciertos no tenían nada de extraordinarios, y de toda forma entraban dentro de una especie de verosimilitud pues se situaban dentro de una normalidad de todos conocida.

Frente a sus padres y para explicar por qué en definitiva habían accedido a su voluntad y terminaron tomando el hábito, los demandantes se presentaban a sí mismos obedientes y sumisos —lo mismo argüian las mujeres que pedían el divorcio— como correspondía al esquema de relación familiar de la época. Lo vemos significativamente expresado en las siguientes citas, sacadas todas del Archivo Arzobispal de Lima:

> sujeto y obediente a sus mandatos.[22]
> ...siempre mui obediente.[23]
> como hijo honrado suspendí darle disgusto.[24]

[22] Diego de Torres, franciscano, 1668.
[23] Cipriano de Cantillana, San Juan de Dios, 1691.
[24] Gregorio Doria, mercedario, 1665.

Vine en profesar por respeto y atención de la dicha mi madre.[25]
con la dependencia y subordinación, assí por el respeto de madre....[26]

No es entonces de extrañar que el miedo fuese un protagonista constante de esas historias de vida, máxime tomando en cuenta que se trataba de niños, en el mejor de los casos apenas adolescentes. Para calibrar ese miedo, éstos —o sus abogados— hacían hincapié en que sus motivos habían sido tan fuertes que hasta los hombres más formados lo hubieran experimentado:

...compelido del miedo y fuerça [...] tal que pudiera caer en constante varón.[27]

...amenasas que fueron tales que pudieran caer en qualquiera constante varón.[28]

Se balió del rigor, fuerças y amenasas de que pudiera resultar miedo a un constante varón.[29]

...y otras amenasas bastantes a yncutir miedo grave a qualquier constante varón.[30]

...por cuya incusión que pudo caver a qualquier constante varón....[31]

Al exponer las razones que ellos calificaban de *meticulosas* (*metus*: miedo) de su ingreso forzoso en el convento, los demandantes y sus abogados diferenciaban claramente dos tipos de miedo. Por una parte, aludían a menudo al *miedo reverencial,* aquel que todo hijo bien nacido debía experimentar para con sus progenitores, y que procedía en línea directa de la *patria potestas.* Como hemos visto, las *Partidas* puntualizaban que ésta implicaba *subyección, reverencia y castigamiento.* Los futuros frailes habían aguantado las presiones y hasta las violencias de sus padres porque así lo exigía "la potestad domínica y paternal que conforme a derecho ynside en el hijo respecto del padre",[32] en función "del precepto maternal y reberencia que los hijos tienen a los padres",[33] de "la reberensia debida a todo lo que [el padre] ordenaba".[34]

25 Alonso de la Quintana, franciscano, 1667.
26 Matías Flores, mercedario, 1676.
27 Nicolás Rodríguez, franciscano, 1666.
28 Francisco de Mugaburu, franciscano, 1680.
29 Alonso de la Quintana, franciscano, 1667.
30 Juan Antonio de Erquiñigo, San Juan de Dios, 1674.
31 Cristóbal de la Oliva, San Juan de Dios, 1694.
32 Cristóbal de la Oliva, San Juan de Dios, 1694.
33 Alonso de la Quintana, franciscano, 1667.
34 Francisco de Gil Gómez y Narváez, franciscano, 1678.

Tales insistentes alusiones al *miedo reverencial*, que era pues un deber moral y legal, permitían a los demandantes contraponerle al *justo miedo* que procedía el de una fuerza indebida y sobre todo de sus excesos. En 1660, al escribir: "quedé con tanto miedo mediante la acsión referida, de más del rreberencial que siempre tube al dicho mi padre", el dominico Domingo de Erique explicaba bien cómo el *justo miedo* sólo se podía aducir cuando, de alguna manera, se habían agotado los efectos del *miedo reverencial*.

Aquél bastaba jurídicamente para invalidar las decisiones tomadas bajo su influencia, como bien lo reconocía el derecho medieval desde hacía siglos. "El justo miedo sólo obliga al acto sin asistencia de la voluntad del que le contrae", recordaba el dominico Luis Gutiérrez en 1650. No era más que "efecto del muchíssimo rigor y cruel condición" de aquel que lo infundía.[35] El también agustino Pedro de la Madriz (1687) explicaba ese *justo miedo* por "tan reconocido recelo de los castigos" y explicaba que era tan fuerte e incapacitante "que no sólo cae en un mancebo de menor edad sino en un barón constante huyendo de estos peligros y calamidades".

En el título de un estudio dedicado a la familia colonial en México, Pilar Gonzalbo Aizpuru la definía como "una historia de conflictos cotidianos".[36] Lo mismo se puede decir de la que encontramos en esa época en los Andes. En un mundo de violencia, presiones y opresión omnipresentes, la pareja y la familia no podían quedar al margen. De la misma manera que —como hemos mostrado en los trabajos anteriormente citados— los problemas étnicos del mundo colonial se insinuaban en lo más íntimo de ellas, la violencia multiforme de la sociedad colonial andina que impregnaba todos los aspectos de la vida social, que constituía uno de los fundamentos prácticamente culturales del mundo de entonces, no podía sino también formar parte integrante de la vida cotidiana de puertas adentro. El núcleo familiar ofrecía, en esto como en otros muchos aspectos, una especie de reflejo de la sociedad en general, pero, al mismo tiempo, revertía sobre ésta las tensiones que se habían generado en su seno. El miedo, consecuencia directa de esa violencia, contribuía directa e indirectamente a mantener y reforzar los desequilibrios, las injusticias y los prejuicios del orden establecido.

Sin embargo, antes de concluir, quisiéramos insistir sobre dos aspectos. Si bien la sociedad colonial nutría en alguna manera esa violencia y

[35] Blas Álvarez y Sosa, agustino, 1678.

[36] Gonzalbo Aizpuru, "La familia en México colonial...".

el miedo que contribuían a su perenidad, también existían en su seno una especie de válvulas de escape que permitían a las víctimas esperar una suerte mejor y el fin de sus problemas. La jurisdicción eclesiástica ofrecía algunas en lo tocante a desavenencias conyugales o a las presiones familiares que hemos estudiado. El mismo número de expedientes y una buena proporción de las sentencias finalmente pronunciadas, en uno u otros casos demuestran cómo ésta era una opción que distaba mucho de ser sólo meramente formal y permitía efectivamente a las víctimas, no pocas veces, conseguir una mejora sustancial de su situación, una especie de liberación. Esa perspectiva explica por qué en fin de cuentas merecía la pena correr todos los riesgos que de hecho conllevaba esa forma de rebelión.

Se puede pensar que era necesaria una buena dosis de valor y fuertes convicciones para, primero rebelarse contra los detentadores de la autoridad y actores de la violencia, y después acudir a la justicia para que cesaran los abusos. No cabe la menor duda de ello, y al respecto ciertos expedientes revelan cómo a veces las (y los) demandantes podían pagar bastante caro el precio de su "atrevimiento". Sin embargo, la lectura de esa documentación lleva a la conclusión de que las más veces las víctimas no estaban solas en su empeño. No podían actuar sino teniendo alrededor suyo una red de solidaridad (amigos, parientes) que los apoyaban, personas conocedoras de las sutilezas del derecho y de los trámites judiciales (funcionarios, eclesiásticos) que los aconsejaban, y éstas no forzosamente por mero compromiso profesional. ¿Cómo explicar si no que las quejas de mujeres indígenas confinadas en lejanas haciendas del interior, o que vivían en pueblos retirados de la costa y de la sierra, de personas que pertenecían a los estratos más desvalidos del ámbito urbano, como las esclavas y las sirvientes de las castas, pudiesen sin embargo llegar hasta la mesa de los jueces y siguiesen su curso hasta la sentencia?

Por muy difundida y aparentemente aceptada que estuviese entonces la violencia familiar, para muchas personas, sus excesos no dejaban entonces de ser considerados como algo humanamente condenable y hacían lo que podían para ayudar a las víctimas.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AAA Archivo Arzobispal de Arequipa
AAL Archivo Arzobispal de Lima

BIBLIOGRAFÍA

Alfonso X, *Las Siete Partidas de don Alfonso el Sabio*, Madrid, Imprenta Real, 1807, 2 tomos.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "La familia en México colonial: una historia de conflictos cotidianos", *Mexican Studies-Estudios Mexicanos*, 14 (2), verano, 1998, pp. 389-406.

Hernández González, Manuel, *Mujer y vida cotidiana en Canarias en el siglo XVIII*, Tenerife, Instituto Canario de la Mujer, 1998.

Huizinga, Johan, *Le déclin du Moyen Age*, París, Payot, 1961.

Lavallé, Bernard, *Amor y opresión en los Andes coloniales*, Lima, IEP/IFEA, 1999.

_____, "Presiones familiares y vocación religiosa en Lima según los expedientes de nulidad de profesión (1650-1700)", *Montalbán* (Caracas), 34, 2001, pp. 179-200.

Mandrou, Robert, *Introduction à la France moderne (1500-1640), essai de psychologie historique*, París, Albin Michel, 1961.

Muchembled, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV-XVIII siècle)*, París, Flammarion, 1978.

Stone, Lawrence, *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra (1500-1800)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Sabaté, Flocel, "Femmes et violence dans la Catalogne du XIV siècle", *Les Annales du Midi* (Toulouse), 106: 207, jul.-sept., 1994, pp. 277-316.

AMAR A DIOS EN TIERRA DE INDIOS. LA VIDA COTIDIANA DE LOS PÁRROCOS DE SAN ANDRÉS (LARRÁINZAR), CHIAPAS, 1777-1914

JUAN PEDRO VIQUEIRA
El Colegio de México

INTRODUCCIÓN

La fama internacional que han alcanzado dos obispos de Chiapas —uno en el siglo XVI, fray Bartolomé de Las Casas, y otro a fines del XX, don Samuel Ruiz García— y la importancia económica que tuvieron las haciendas de los dominicos a finales de la colonia y principios del siglo XIX han hecho suponer a muchos que la Iglesia católica ha gozado en aquella región de un gran poder e influencia y que las relaciones entre clérigos e indios siempre han sido muy estrechas. Sin embargo, estudios recientes han mostrado tanto el relativo fracaso de la evangelización en Chiapas como las profundas diferencias que se dieron entre los indios y sus curas después de la independencia y la extrema debilidad de la institución eclesiástica durante la primera mitad del siglo XX.[1]

Estas investigaciones nos permiten entender por qué, hoy en día, Chiapas es el estado con el porcentaje más bajo de católicos de toda la república mexicana (65% contra 89% a nivel nacional), porcentaje que incluso se reduce entre los hablantes de alguna lengua mesoamericana a tan sólo 55%.[2] También nos ayudan a comprender por qué en dos ocasiones un gran número de indios de Chiapas participaron en movimientos religiosos masivos que desde un principio se opusieron frontalmente a la

[1] J. P. Viqueira, "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)", en *Encrucijadas chiapanecas*; R. Ortiz Herrera, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas;* y J. Ríos Figueroa, *Siglo XX: Muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas...*

[2] Los porcentajes de católicos en Chiapas y México se han calculado a partir de los datos del X Censo de Población y Vivienda, 2000. El porcentaje de católicos entre los hablantes de alguna lengua mesoamericana en Chiapas han sido calculados por Emelina Nava y Jaime Ramírez (*Sistemas de Información Geográfica*, El Colegio de México) a partir de la muestra censal del año 2000.

Iglesia católica y que desembocaron en una lucha violenta en contra de las autoridades constituidas: la sublevación de las provincias de Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán en 1712; y la llamada guerra de castas de 1869. Finalmente, estos estudios dan cuenta de la permanencia de rituales muy poco apegados a la ortodoxia católica que los indígenas de Chiapas realizan en los cerros, ojos de agua, cuevas, e incluso, dentro de los templos católicos, poniendo en evidencia la debilidad institucional de la Iglesia.

En este trabajo, nos proponemos narrar la vida cotidiana de los curas de la parroquia de San Andrés —ubicada en la región de los Altos— durante lo que podríamos denominar el largo siglo XIX, con el fin de ilustrar, a partir de un caso concreto, la crisis que atravesó la Iglesia y, en especial, la manera en que su influencia sobre los indios de Chiapas se debilitó en ese periodo. Dicha parroquia formaba parte de la extensa vicaría de Chamula e incluía los pueblos de indios —transformados en municipios después de la independencia— de San Andrés (hoy Larráinzar) —cabecera parroquial—, Santiago Huixtán (actualmente Santiago El Pinar), María Magdalena Xolotepec (hoy Aldama), Santa Marta (que actualmente pertenece a Chenalhó) y en ocasiones también San Bartolomé Los Plátanos (que ahora forma parte del municipio de El Bosque). Dado que el párroco —cuyo nombramiento oficial era el de ministro coadjutor de San Andrés— radicaba permanentemente en San Andrés y sólo muy esporádicamente salía a visitar los pueblos anexos, centraremos nuestro análisis en lo que sucedía en dicha cabecera.

Las relaciones entre la Iglesia católica y los indios de lenguas mayanses (específicamente tzeltales, tzotziles y choles) durante el siglo XIX son el tema principal de una detallada investigación de Rocío Ortiz Herrera, basada en abundantes fuentes de archivo, que se ha publicado recientemente bajo el título *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparada.* En realidad, tengo poco que agregar a las conclusiones generales que se derivan de este libro, original, profundo y ameno. En efecto, la autora demuestra claramente que gran parte de los indios de lenguas mayanses se enfrentaron decididamente a sus párrocos con el fin, primero, de recuperar y, luego, de mantener su autonomía en materia religiosa. Los indios dejaron de contribuir al sustento de sus curas, hicieron caso omiso de sus sermones e, incluso, llegaron a amenazar a los que intentaron imponer algunos principios morales y religiosos propios del catolicismo en los pueblos y parajes (aldeas o rancherías) de su jurisdicción. Para ello, no dudaron en aliarse con los maestros de escuela y con los

funcionarios locales liberales y anticlericales. En cambio, los campesinos de la Depresión Central, que estaban abandonando su antigua identidad india y que dejaban de enseñarle a sus hijos su lengua materna de origen mesoamericano, se esforzaron en demostrar que eran buenos católicos, obedientes a los designios de la Iglesia y a los de sus párrocos.

Sin embargo, pienso que no carece del todo de interés profundizar en el estudio de una sola parroquia. La microhistoria, en efecto, tiene la gran virtud de permitir entrelazar distintos hechos y ubicarlos en su contexto local para así comprender mejor su significado. Este artículo debe verse, pues, como un enriquecimiento, una profundización en un espacio mucho más reducido, de un fenómeno mucho más amplio, que ha sido analizado a nivel regional por Rocío Ortiz en su libro antes mencionado.

Para documentar el profundo desencuentro de los párrocos de San Andrés con sus feligreses indios, contamos principalmente con documentos del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC). Se trata principalmente de la correspondencia entre los párrocos de San Andrés y las principales autoridades del obispado, de algunos procesos contra indios del pueblo llevados a cabo por el juzgado ordinario diocesano de Chiapas a fines del periodo colonial y, finalmente, de varias cartas y solicitudes de los vecinos y del ayuntamiento de San Andrés, dirigidas al obispado. Son, sin duda, documentos que hay que manejar con espíritu crítico, pero que permiten acceder a aspectos del pasado que sin ellos nos serían casi totalmente desconocidos. Muy probablemente, en sus cartas, los párrocos tendían a exagerar sus sufrimientos en el pueblo y a describir de manera muy despectiva los comportamientos de sus feligreses, especialmente los de los indígenas, con el fin de conmover a las autoridades eclesiásticas y conseguir su traslado a una parroquia mejor. Pero estas mismas exageraciones son una prueba de uno de los puntos que queremos demostrar: que para el siglo XIX los párrocos habían perdido su vocación misionera y consideraban inútil y muy poco grata —por decir lo menos— la tarea de propagar la fe católica entre la población india de Chiapas. Además esas exageraciones tenían un límite muy claro: En sus cartas, los curas se dirigen a otros clérigos que conocen la región y que en algunos casos también han administrado parroquias de indios. Por lo tanto sólo pueden inventar males y problemas muy similares a los que sus interlocutores han vivido en carne propia. Por ello mismo, los documentos más confiables e interesantes son aquellos en donde varios curas intercambian opiniones sobre la mejor manera de tratar y de administrar a los indios: "Entre gitanos no se leen las manos", dice el refrán popular.

A su vez, los vecinos y las autoridades del municipio muy bien pueden mentir en cuanto a las actitudes y acciones de su párroco con el fin de lograr su pronta remoción por parte del obispo; pero esto también pone en evidencia las malas relaciones que guardaban con muchos de sus curas. Además, sus acusaciones tienen que ser creíbles a ojos de las autoridades eclesiásticas. Aunque los hechos que narren sean en ocasiones falsos o se presenten de manera distorsionada, los vecinos necesariamente tienen que partir de experiencias pasadas o de historias que han escuchado en pueblos vecinos. Lo mismo podríamos decir de las acusaciones de incesto que los curas hacen en contra de algunos de sus feligreses indios, con la salvedad de que en todos los juicios que analizamos los acusados reconocen rápidamente su culpabilidad.

Sin duda, una importante carencia de nuestras fuentes radica en el hecho de que los párrocos no se interesan por comprender el significado de las prácticas sociales y religiosas de los indios a las que hacen referencia en sus cartas —lo que en ocasiones les lleva a mal interpretarlas— y las descalifican de forma tajante. Esto es bastante lógico: ¿de qué les serviría estudiar la historia, las instituciones y las prácticas de los indios?, si —a diferencia de los frailes del siglo XVI— consideran imposible hacer que lleven una vida cristiana, por lo menos a corto plazo. Por otra parte, si la misión de los párrocos —misión que cumplen muy a regañadientes— consiste en reformar las costumbres de los indios, en evangelizarlos y en "civilizarlos", no hay por qué esperar que se deshagan en elogios hacia sus feligreses, quienes llevan una vida muy poco cristiana.

Si bien, como historiadores, podemos lamentar el desinterés de los curas por el mundo de los indios —desinterés que nos priva de valiosísima información capaz de aportar alguna luz a nuestras interrogantes actuales—, en cambio nada nos impide darle la vuelta a sus juicios de valor y descubrir admirables acciones de resistencia de los indios ahí en donde los hombres de Iglesia veían pertinaz obstinación en la barbarie y en el pecado. De hecho, historiadores y antropólogos no nos hemos privado de calificar las prácticas de los indios con un dogmatismo similar al de los párrocos, sólo que de signo inverso.

Sea como sea, con las limitaciones y los prejuicios que se quiera, es de agradecer que se conserven documentos como los que aquí utilizamos que nos proporcionan algunos testimonios, no de la realidad pasada en sí misma —aquella que sólo los ingenuos positivistas creyeron poder alcanzar para luego narrar "las cosas tal y como sucedieron"—, sino de las relaciones —hechas de malentendidos, conflictos y descalificaciones— que se

establecieron entre indios y párrocos; relaciones que, en parte —y ciertamente sólo en parte—, se forjaron a través de esos mismos documentos que utilizamos para analizarlas. No faltará quien piense que es poca cosa conocer testimonios fragmentarios de relaciones entre diversas personas del pasado, pero no estaría de más recordarles a estos escépticos que las relaciones sociales son para muchos pensadores la sustancia misma de los estudios históricos y sociales.

No hay, pues, por qué lamentarse de que lo único que tengamos sean las palabras escritas de algunas personas —párrocos, indios o ladinos (mestizos)— intentando atraer a sus interlocutores hacia sus posiciones y que, para ello, presenten los hechos referidos de tal manera que resulten convincentes a ojos de los destinatarios de sus escritos, claro está que de acuerdo a la imagen —no necesariamente correcta— que los autores del documento se han forjado de sus destinatarios (entre los que no se contaban, obviamente, los estudiosos del siglo XXI).[3] Nada hay en ello que sea realmente privativo del quehacer historiográfico, como parecen pensar los críticos posmodernos. Es simplemente el sino del conocimiento humano: prácticamente todo lo que sabemos sobre el mundo que nos rodea lo hemos aprendido de las contradictorias voces de los otros que quieren convencernos de sus razones y que quieren llevarnos a compartir su modo de concebir la realidad y sus valores. Incluso lo que vemos con nuestros propios ojos lo tenemos que interpretar a partir de las categorías y de la información contextual que hemos recibido de otros. Si de algo hay que lamentarse, no es de la necesidad de pasar por la mirada ajena e interesada para conocer el pasado, sino de que para guiarnos en nuestra realidad presente no recurramos más a menudo a las herramientas de la crítica histórica.[4]

A pesar de que esta introducción se ha alargado excesivamente, antes de entrar de lleno a nuestro tema, conviene decir algunas palabras sobre la situación que imperaba en los Altos de Chiapas —donde se localiza el pueblo de San Andrés— en el largo siglo XIX para tener un cierto contexto demográfico, económico y social que nos permita comprender mejor las difíciles relaciones entre párrocos e indios que ahí se dieron.

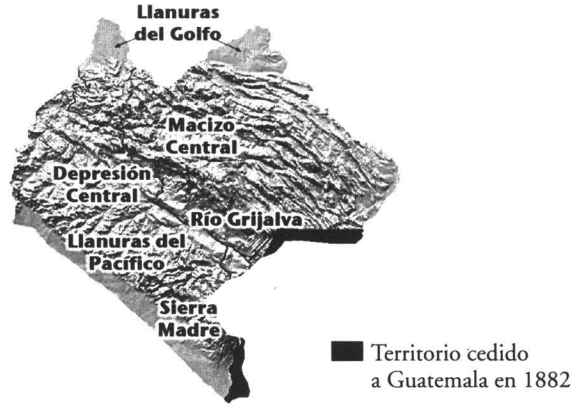
Aunque en el momento de la conquista la población de Chiapas se concentraba en gran medida en el margen derecho del Valle del Río Gran-

[3] Estas reflexiones se basan en las obras de Mijail M. Bajtin, especialmente "El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas", en *Estética de la creación verbal*, pp. 294-323.

[4] Por esta razón, el historiador Ruggiero Romano gustaba decir que había estudiado historia para poder leer críticamente los periódicos.

de (ahora conocido como Grijalva) y en el pie de monte vecino, para fines del periodo colonial 75% de sus habitantes vivía en el Macizo Central.[5] Los indios de los Altos de Chiapas, que habían conocido una fuerte caída demográfica en el siglo XVI —debido, por lo menos en parte, a los abusos de los españoles asentados en Ciudad Real (ahora San Cristóbal de Las Casas)—, empezaron a crecer aceleradamente en la segunda mitad del siglo XVIII. Así, la región de los Altos, como el conjunto de las Montañas Mayas, se convirtió en una reserva de mano de obra india para el resto de Chiapas. Los indios sirvieron primero como cargadores y luego —a medida que las haciendas volvieron a colonizar y poblar el Valle del Río Grande— como trabajadores agrícolas estacionales o permanentes. Chiapas fue adquiriendo así a lo largo del siglo XIX la conformación regional que lo caracteriza hasta nuestros días: en la mitad suroeste del estado y en las llanuras del norte que colindan con Tabasco —regiones en las que se encuentran los principales recursos naturales y las actividades agrícolas más productivas—, viven muy pocos indígenas. Casi todos ellos se concentran en el Macizo Central, en donde las tierras —fuera de las de los valles intramontanos— son de mala calidad.

Regiones fisiográficas de Chiapas



Fuente: Elaborado en el Departamento de Sistemas de Información Geográfica, El Colegio de México.

[5] Estimación basada en AHDSC, Fondo Reservado, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco.]

Los Altos de Chiapas son un caso extremo en esta geografía tan polarizada: se trata de una región con una de las densidades de población más altas del estado, en donde —fuera de la ciudad de San Cristóbal de las Casas— casi no viven ladinos y en la que la productividad agrícola es muy baja debido a las duras condiciones orográficas y climáticas.[6]

El pueblo de indios de San Andrés no constituye de manera alguna una excepción en este contexto regional. A fines del siglo XVI, tenía unos 500 habitantes, pero, después de que una parte de ellos se trasladó a los valles de Simojovel y Huitiupán, la población se redujo a tan sólo unos ciento cincuenta habitantes, todos ellos indios.[7] En el siglo XVIII, se produjo una importante recuperación demográfica que se fue acelerando en los últimos años de la colonia y principios del periodo independiente. Así, para 1778, el pueblo contaba con casi mil indios y, 50 años después, con más de 3 000.[8]

Aunque el importante camino que unía Ciudad Real-San Cristóbal con Pichucalco y luego con Tabasco cruzaba por San Andrés, y aunque en varias ocasiones el pueblo fue cabecera de distrito, fueron muy pocos los ladinos que se instalaron en el pueblo. La población india del municipio se estancó durante todo el siglo XIX y principios del XX (en 1930, había 3 707 habitantes de los cuales 96% hablaba tzotzil),[9] seguramente debido a que muchos indios emigraron de forma definitiva a las haciendas que empezaban a expandirse en los valles de Simojovel y Huitiupán y también en los de la región de Jitotol. Los indios que permanecieron en San Andrés viviendo en pequeños caseríos dispersos subsistían trabajando sus tierras de mediocre calidad y contratándose por periodos más o menos largos como cargadores o como peones agrícolas.

El rechazo que manifestaron los indios que permanecieron en San Andrés hacia muchas prácticas de la Iglesia católica a lo largo del siglo XIX debe entenderse en este contexto histórico como parte de un proyecto

[6] Sobre los cambios históricos en la articulación de las regiones de Chiapas, véase J. P. Viqueira "Ires y venires de los caminos de Chiapas (Épocas prehispánica y colonia)" y "Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas", en *Encrucijadas chiapanecas...*

[7] L. Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", pp. 31-34. Los datos demográficos están tomados de AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2). Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos; y AGI, México, 3102, exp. 1. Ciudad Real, 1º de octubre 1611. [Informe de don Fructus Gómez Casillas de Velasco, deán de la catedral de Chiapas.]

[8] AHDSC, Fondo Reservado, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco]; y E. Pineda, *Descripción geográfica del Departamento de Chiapas y Soconusco*, p. 53.

[9] *Quinto censo de población, 15 de mayo 1930. Estado de Chiapas.*

Regiones socioculturales de Chiapas

Fuente: Elaborado en el Departamento de Sistemas de Información Geográfica, El Colegio de México, con datos de Viqueira, 2005.

de vida mucho más amplio. En efecto, los andreseros —como todos los indios de las Montañas Mayas— eran discriminados, vejados y explotados constantemente por las autoridades locales y por los hacendados y comerciantes ladinos. El único lugar en el que eran reconocidos como personas era en sus comunidades; sólo ahí la vida tenía algún sentido. Las largas temporadas pasadas por los hombres en tierras distantes trabajando como tamemes o en las haciendas sólo se justificaban porque los salarios ganados permitían pagar los impuestos, adquirir las mercancías indispensables (sal, algodón, herramientas de metal, etc.) y complementar las exiguas cosechas de sus milpas. Rechazados por el mundo exterior, los indios se aferraron a su lengua, a sus costumbres y a sus valores morales, y buscaron a toda costa distinguirse de sus enemigos, los ladinos, a quienes juzgaban codiciosos, lujuriosos y carentes de buenos modales.[10] Ello suponía necesariamente reforzar o recuperar de alguna manera el control que ejercían sobre la vida

[10] Sobre las imágenes que indios y ladinos tienen actualmente los unos de los otros, véase P. Pitarch Ramón, "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas".

social, política y religiosa de sus comunidades, manteniéndolas en la medida de lo posible al margen de las intervenciones externas.

El fracaso de la renovación ilustrada (1777-1824)

El poco apego de los indios de las Montañas Mayas de Chiapas a las enseñanzas y a las instrucciones de sus párrocos se manifiesta en toda su crudeza por primera vez durante la sublevación de 1712, en la que participan tibia e intermitentemente los andreseros.[11] Después de la "pacificación", se establece en toda la antigua región rebelde un acuerdo callado entre la Iglesia y los indios que permite su coexistencia pacífica: los dominicos, primero, y, luego los seculares, hacen como que evangelizan a los naturales y como que se preocupan por la salvación de sus almas, mientras que los indios hacen como que creen a pie juntillas en sus enseñanzas. El cimiento de este pacto lo constituyen una reverenciosa obediencia formal de los indios hacia su cura (lo que incluye principalmente alimentarle, servirle y pagarle todos sus servicios) y el desinterés de éste hacia las prácticas supersticiosas, cuando no de plano idolátricas, que los naturales llevan a cabo en múltiples ocasiones, siempre y cuando las realicen con cierta discreción. La culminación de este juego de voluntaria incomprensión mutua se da durante el gobierno eclesiástico del obispo Polanco (1777-

[11] La lectura de la crónica de fray Gabriel de Artiga recogida en fray F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, caps. LVIII-LXXIV, vol. IV, pp. 221-284, sigue siendo la mejor introducción a esta rebelión.

San Andrés fue el único pueblo de la provincia de Coronas y Chinampas que participó en la primera fase de la rebelión. Sin embargo, después de la batalla de Huixtán, que ganaron los españoles, se declaró momentáneamente leal a la corona española: AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 116-120. Auto [de Pedro Gutiérrez]. Ciudad Real, 18 de septiembre 1712.

Ante las indecisiones de los españoles, atrincherados en Ciudad Real, algunos indios de San Andrés volvieron a sumarse a la sublevación: AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 183v-185v. Carta [de fray José Monroy a Pedro Gutiérrez]. Chamula, 3 de octubre 1712.

Su cura doctrinero logró convencer a los indios del pueblo de romper una vez más con los sublevados de Cancuc: AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 244v-245v [dice 244v-255v]. Carta [de fray José Monroy a Pedro Gutiérrez]. Guatemala [*sic*, por Chamula], 12 de octubre 1712.

Como represalia, a los pocos días, los rebeldes de Cancuc entraron en San Andrés y mataron a uno de sus fiscales: AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 263v-265 [dice 253v-265]. Declaración de Magdalena Hernández de 22 años. Ciudad Real, 23 de octubre 1712.

Tras la caída de Cancuc en manos de los ejércitos españoles, los indios de San Andrés fueron los primeros de su provincia en dar obediencia al capitán general de Guatemala: AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 220v-221v. Razón de haber venido varios indios de los pueblos de Huixtán. Cancuc, 18 de diciembre 1712.

1785) quien, siguiendo las órdenes del rey, manda que los curas enseñen la doctrina cristiana en castellano, con el supuesto fin de que los naturales se familiaricen con este idioma.[12] Sin embargo, dado que prácticamente todos los andreseros ignoran la lengua del imperio, este cambio, seguramente, les permite acabar de desentenderse de los sermones y de las prédicas de su sacerdote.

Pero al mismo tiempo, los aires ilustrados que en esas fechas soplan por todo el imperio —incluso en la Iglesia— provocan una crisis en el *modus vivendi* que habían alcanzado indios y clérigos. Como en otros lugares, la Iglesia en Chiapas se propone depurar las creencias y prácticas religiosas de los feligreses, combatiendo las supersticiones y los desórdenes habituales en las fiestas, y se esfuerza por imponerles un modo de vida conforme a las enseñanzas cristianas.[13]

Como parte de ese esfuerzo renovador, se multiplican los juicios eclesiásticos en contra de quienes niegan alguna de las enseñanzas de la Iglesia, violan sus mandamientos o atentan contra sus sacramentos. Sin embargo, las condiciones que imperan en Chiapas son muy particulares, de tal forma que los papeles del juzgado ordinario diocesano nos muestran ante todo la profunda incomunicación que, a fines del periodo colonial, existe entre los curas y su grey, y la impotencia de aquellos por poner coto a las repetidas transgresiones de los indios.

Así, en 1778, le llegan noticias al párroco Nicolás de Morales de que los andreseros acostumbran idolatrar en la cueva de Sacamch'en. Al principio, todos los testigos que éste convoca niegan los hechos y se limitan a decir que saben que anteriormente el pueblo se encontraba junto a la cueva (al lugar se le conoce como "la cabeza del pueblo") y que ésta hacía las veces de templo, pero que —según les contaron sus abuelos— un día llovió agua caliente y muchas personas se refugiaron en la cueva, en donde perecieron ahogadas. De ahí que el cura haya encontrado esqueletos en su interior.[14] Finalmente, uno de ellos flaquea a la hora del interrogatorio y termina confesando hechos que ponen en evidencia la importancia de los

[12] AGI, Guatemala, 949, exp. 2 (b), ff. 2v-4v. 1 [Visita de la parroquia de Chamula.] Chamula, 7-12 de septiembre 1777.

[13] Sobre las relaciones entre la Iglesia y la Ilustración, véase E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*; J. Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, pp. 612-707; y S. Gruzinski, "La Segunda Aculturación: El Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)".

[14] AHDSC, San Andrés, III.A.1, exp. 1, ff. 11-12v. [Declaración de Andrés González Jalmoch, natural de San Andrés.] Chamula, 21 de marzo 1778. Este expediente ha sido estudiado por D. Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 271-291 y se han publicado algunos extractos en el *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* (San Cristóbal de Las Casas), 5, junio 1983.

rituales que se llevan a cabo en Sacamch'en: todos los andreseros acuden a esa cueva a rezarle al ángel del lugar y a quemarle velas, liquidámbar o incluso incienso de Castilla, con el fin de que les conceda buenas cosechas, ya que —después de Dios— el ángel de Sacamch'en es su principal favorecedor. Peor aún, todos los alféreces —responsables de organizar las celebraciones religiosas del pueblo y por lo tanto supuestos católicos ejemplares— lo primero que hacen tras recibir el cargo es ir a darle las gracias al ángel de Sacamch'en y a suplicarle que no llueva el día de la fiesta.[15] Tras esta primera confesión, los demás testigos no tienen más remedio que reconocer los hechos. Regañados por el párroco, que les incrimina haber mantenido el secreto, sólo aciertan a decir que no habían denunciado las ceremonias que realizan en la cueva sencillamente porque ignoraban que éstas fuesen pecaminosas. De hecho, todos los pueblos vecinos tienen sus propias cuevas y también van a rezarle a sus ángeles, a darles gracias y a pedirles favores.[16] Sólo el sacerdote parece no estar al corriente de todas estas ceremonias que se realizan prácticamente de manera pública.

Unos juicios por incesto que se llevan a cabo a principios del siglo XIX vuelven a poner en evidencia que al párroco se le mantiene intencionalmente al margen de los asuntos del pueblo y que, por lo tanto, es invariablemente el último en enterarse de los escándalos que se producen en él.[17]

En 1805, el cura Manuel Zepeda cae en cuenta de que una india soltera tiene un hijo. Alarmado por esta falta —ignora todavía cuán grave es el asunto— manda llamar a la comadrona —una ladina de Ciudad Real avecindada en el pueblo— para preguntarle si sabe quién es el padre de la criatura. La respuesta de la partera lo deja patidifuso: el padre del niño —que ya tiene un año de edad— no es otro que el hermano de la madre. Pero no se trata tan sólo de un horrible caso de incesto entre hermanos. Pedro Díaz —que así se llama el culpable de tan abominable delito— también ha mantenido relaciones sexuales con su cuñada y con su nuera, y todo ello en un paraje que se encuentra tan sólo a un cuarto de legua de la cabecera. Es más, todo el pueblo está al corriente del caso —incluyendo, claro está, al fiscal de la iglesia, supuesto hombre de confianza del párro-

15 AHDSC, San Andrés, III.A.1, exp. 1, ff. 15-16. [Declaración de Lorenzo Hernández Quelpixol o Chiquintul, natural de 35 años de edad.] Chamula, 21 de marzo 1778.

16 AHDSC, San Andrés, III.A.1, exp. 1, ff. 20-20v. [Ratificación de Nicolás Morales, padre coadjutor.] Zinacantán, 31 de marzo 1778. También se menciona la existencia de una cueva similar en Chamula en las ff. 15-16. [Declaración de Lorenzo Hernández Quelpixol o Chiquintul, natural de 35 años de edad.] Chamula, 21 de marzo 1778.

17 Sobre los juicios contra indios incestuosos en Chiapas a finales del periodo colonial, véase J. P. Viqueira, "Incesto y justicias en los pueblos tzeltales y tzotziles ...".

co— porque el Cabildo del pueblo ya ha tomado cartas en el asunto: hace un año juzgó al culpable, le condenó por mantener relaciones sexuales con su cuñada y con su nuera, le azotó y le ordenó vivir lejos de las familias de su hermano y de su hijo. En cambio, las relaciones que mantiene Pedro Díaz con su hermana no han interesado a las justicias indias: en este caso, dado que la mujer es soltera, no hay un hombre agraviado que haya ido a quejarse ante ellos.[18]

En 1812, su sucesor vive en la misma ignorancia de los asuntos del pueblo. Tiene que ser el subdelegado del intendente quien le informe de un nuevo caso de incesto. Sebastián Pérez, quien ha sido ni más ni menos que gobernador de San Andrés, mantiene desde hace 10 años, en un paraje, relaciones ilícitas con una de sus dos nueras. Es más, ya ha procreado con ella dos hijos. El asunto se ha vuelto de dominio público desde hace un mes porque el hijo del ex gobernador, cansado de los abusos de su padre, le ha pedido al escribano del pueblo que le escriba una carta para denunciarlo ante las autoridades del pueblo. Y una vez más, el último en enterarse del escándalo ha sido el párroco de San Andrés.[19]

Una Iglesia cada día más anémica (1824-1867)

Obviamente, la situación no mejora en nada con la independencia y la agregación de Chiapas a México, dada la inestabilidad política y el debilitamiento de las instituciones que se producen durante las primeras décadas de vida republicana. Algunos mestizos pobres se instalan en la cabecera del municipio, pero sus abusos sólo aceleran la dispersión de los indios por las intrincadas montañas de la región en busca de nuevas tierras para sembrar sus milpas, nuevas tierras cada vez más necesarias dado el enorme crecimiento demográfico que se ha producido a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.[20] Así en 1848, sólo residen en la cabecera unas

[18] AHDSC, Fondo Reservado, exp. 10. Año de 1805. Diligencias instruidas acerca del incesto cometido por el indio Pedro Díaz, natural del pueblo de San Andrés [Iztacostoc], partido de Las Coronas. [Triple incesto.]

[19] AHDSC, Fondo Reservado, exp. 15. Año de 1812. Contra Sebastián Gómez y María Pérez, indios naturales del pueblo de San Andrés [Iztacostoc] Coronas por el incestuoso comercio en que han vivido.

[20] En 1848, los indios de la parroquia de San Andrés se lamentaban de que las tierras de sus ejidos eran de muy mala calidad y que ya no había otras disponibles en el área. Por esta razón, varios de ellos habían optado por trabajar como baldíos en algunas de las fincas cercanas: AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 9, f. 8. [Informe de Pedro José Cruz, párroco de San Andrés, sobre los ejidos del pueblo y de sus tres anexos.] San Andrés, 28 de diciembre 1848.

cinco familias de ladinos y otras cincuenta de indios. En cambio, dispersos en cientos de pequeños parajes —los unos más inaccesibles que otros— viven más de 3 000 personas.[21] Escondidos en la feracidad del terreno, llevan —asegura ese año el sacerdote de la vecina parroquia de Jitotol— una vida salvaje y libertina,

> porque ya sin Dios ni ley, descartándose completamente de racionales, ya no se escrupulizan de vivir sin los sacramentos y dejarse sorprender de los vicios, pues viven en la ebriedad y cometiendo pecados los más inauditos, cometiendo estupros y adulterios muy licenciosamente, tocando hasta el extremo de no respetar los hijos a la madre ni los padres a las hijas para el pecado de incesto. Aún no es esto lo más escandaloso: Lo más bárbaro y temerario es que ya (cuando no lo reciben) no les aflige que sus hijos reciban o no el santo bautismo.[22]

Su dicho es avalado por el párroco de San Andrés:

> [Los] indígenas son del todo desmoralizados y ebrios consuetudinarios. De estos antecedentes resulta que las consecuencias no pueden ser otras que la insubordinación, las riñas, el abandono en sus trabajos, suciedad en sus vestidos, muertes tempranas e imprevistas y por último la falta de administración de los sacramentos por no encontrarlos sujetos hábiles. También ha resultado el que vivan ilícitamente una porción, y de necesidad, ya con hijos, pues, según sus libros parroquiales desde el año 1844 hasta esta fecha, nadie se ha casado. Apenas he logrado el que se presenten ocho, los que aseguran se casarán el año entrante.[23]

En cambio otros sacerdotes —tal vez más acomodaticios— matizan fuertemente estas afirmaciones: ciertamente, ningún indio manda llamar al sacerdote para dar la extremaunción a los moribundos —aunque luego exigen el certificado de que murió confesado para enterrarlo en el camposanto

---

Algunos habitantes de San Andrés habían llegado a un acuerdo con los de Los Plátanos para sembrar en tierras del ejido de este último pueblo: AHDSC, San Andrés, IV.D.2.E, exp. 5, ff. 1v-4. [Carta del vicario de Chamula, Miguel Gutiérrez, a los gobernadores del obispado.] Chamula, 22 de septiembre 1867.

[21] AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 9, ff. 1-7. [Informe de Pedro José Cruz, párroco de San Andrés.] San Andrés, 30 de diciembre 1848.

[22] AHDSC, San Andrés, II.D.2, exp. 1, ff. 1-1v. [Carta de Vicente Rojas, cura de Jitotol, al provisor del obispado.] Jitotol, 29 de junio 1848.

El párroco anterior aseguró que durante todo el tiempo que estuvo a cargo de la parroquia nunca fue llamado por los indios para que administrara algún sacramento: AHDSC, San Andrés, II.D.2, exp. 1, ff. 2-2v. [Carta de Mariano Osuna, ex párroco de San Andrés, al provisor del obispado.] San Cristóbal Las Casas, 5 de julio 1848.

[23] AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 9, ff. 1-7. [Informe de Pedro José Cruz, párroco de San Andrés.] San Andrés, 30 de diciembre 1848.

de la cabecera—; pero algunos —no todos, sin duda— bautizan a sus hijos e incluso acuden desde lugares lejanos a prestar sus servicios al cura.[24]

De hecho, sólo unos pocos rancheros y finqueros que, a pesar de la mala calidad de sus tierras, se han establecido en la región logran ejercer alguna forma de control sobre los indios recurriendo a un delicado equilibrio entre violencia y protección paternalista. Son, incluso, grandes promotores de la fe, ya que gustan dotar a sus propiedades de alguna ermita y animan a sus trabajadores a realizar suntuosas fiestas en las que se venera a alguna de las imágenes que han adquirido en San Cristóbal.[25]

En cambio, los curas que llegan a hacerse cargo de la parroquia de San Andrés no tardan más que unos cuantos días en descubrir con azoro que sólo algunos pocos ancianos acuden a misa.[26] Sus predecesores los tranquilizan, explicándoles largamente que para lograr una mayor concurrencia es necesario amenazar a los indios y exigir a las justicias del pueblo que castiguen a los desobedientes.[27] Claro está que no suelen aclarar que los andreseros no se dejan intimidar fácilmente y que están siempre prontos a denunciar a los curas que en su desesperación recurren al palo o al látigo para hacerse obedecer.[28]

Si el sacerdote consiente sus tradiciones, puede llevar las cosas en paz con el pueblo, mientras intenta convencer a sus superiores de que sus enfermedades le impiden transitar por las fragosas veredas de su parroquia.[29]

[24] AHDSC, San Andrés, II.D.2, exp. 1, ff. 2v-3v. [Carta de Pedro José Cruz, cura de San Andrés, al provisor del obispado.] San Andrés, 13 de julio 1848.

[25] Véanse las licencias que solicitan para habilitar y bendecir las ermitas que han construido en sus fincas: AHDSC, San Andrés, II.C.11, exp. 1, 1 f. [Carta de Agustín Flores, ministro coadjutor de la parroquia de San Andrés, al gobernador del obispado.] San Andrés, 10 de febrero 1886; exp. 12, 1 f. [Carta de Agustín Flores, cura de la parroquia de San Andrés, al gobernador de la Sagrada Mitra], San Cristóbal, 11 de enero 1884; y exp. 13, 1 f. [Carta de José Penagos, cura de San Andrés, al gobernador de la Sagrada Mitra.] San Andrés 6 de julio 1890.

Las fiestas religiosas que se llevaban a cabo en las fincas han sido estudiadas por varias antropólogas en el siglo XX: R. Montagú, "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales"; S. Toledo Tello, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, pp. 166-176; y A. M. Pinto Durán, *Finca Chichihuistán: Etnografía de la fidelidad y la reciprocidad*, pp. 70-90.

[26] AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 3, f. 1. [Carta de Leandro José Robles, párroco de San Andrés, a Lino García, gobernador del obispado de Chiapas.] San Andrés, 5 de marzo 1825.

[27] AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 3, ff. 1-2. [Carta de Mariano Guzmán y Solórzano al provisor.] Ciudad Real, 5 de abril 1825. Veinte años después otro párroco aseguraba que los indios necesitaban los azotes para obedecer: AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 9, ff. 1-7. [Informe de Pedro José Cruz, párroco de San Andrés.] San Andrés, 30 de diciembre 1848.

[28] AHDSC, San Andrés, XII.B.1, exp. 2, ff. 1-1v. [Carta de los alcaldes y regidores de San Andrés al comisionado de México.] San Andrés, 2 de octubre 1824.

[29] AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 2, ff. 4-4v. [Carta de Mariano Guzmán y Solórzano, cura coadjutor de San Andrés, al provisor y gobernador del obispado.] [San Andrés Iztacostoc, diciembre 1820]; y exp.

Pero si se obstina en prohibir que quemen candelas negras en la iglesia, que la atiborren de "apestosas" flores de cempasúchil el Día de Muertos, que entierren ahí a sus difuntos y que rindan culto a unas imágenes tan deformes que más que santos parecen ídolos de la gentilidad, tendrá que resignarse a vivir en permanente guerra con sus feligreses, soportando cristianamente las denuncias y calumnias que éstos le trasmiten al obispo, asesorados por los amigos de las revoluciones: algún indio letrado, el juez de paz o el maestro de la escuela.[30] También correrá el riesgo de sufrir el robo de todas sus pertenencias al menor descuido, lo que amarga sus breves ausencias cuando viaja a la no tan distante ciudad de San Cristóbal.[31] Puede incluso llegar a provocar un motín entre los indios, si se obstina en prohibirles instalar el mercado antes de que finalice la misa —alegando que siempre llegan borrachos al Santo Oficio— y luego, vencido por la modorra, se levanta tarde en un día tan importante como el 1º de noviembre.[32]

Para evitarse problemas y, sin embargo, sacarle algún jugo a su estancia en San Andrés, el cura siempre puede participar en el comercio y hacer de intermediario en la contratación de indios tamemes (cargadores), servicio muy demandado en una región en la que los caminos son incluso peligrosos, cuando no intransitables, para las mulas. Además, una cuadrilla de indios sale más barata que una recua de mulas y en caso de accidente mortal no se pierde inversión alguna. El servicio de contratación de tamemes, finalmente, puede permitir hacerle favores a los canónigos que comercian con cacao y con ello adelantar en algo los trámites para el traslado a una parroquia de ladinos.[33]

4, ff. 1-2v. [Carta de Tomás Ramírez de Castellanos, cura de San Andrés, al provisor y vicario general del obispado.] San Andrés [Iztacostoc], 7 de diciembre 1818.

30 AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 1, ff. 1-2. [Carta del párroco de San Andrés, fray Mariano Osuna, al provisor.] San Andrés, 13 de octubre 1846.

31 AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 2, f. 1. [Carta del párroco de San Andrés, Mariano Osuna, al obispo.] San Andrés, 27 de agosto 1843.

32 AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 26, ff. 1-1v. [Carta de Mariano Montes de Oca al provisor del obispado.] San Cristóbal, 6 de noviembre 1835.

33 AHDSC, San Andrés, I.A.3, exp. 1, 2 ff. [Carta de Damián Trejo, párroco de San Andrés, al presbítero, Feliciano José Lasas.] San Andrés, 12 de agosto 1855.

La "guerra de castas" (1867-1871)[34]

Vivir en la región no está tampoco exento de riesgos, como habrán de mostrarlo los acontecimientos de 1869. A finales de 1867, los indios de Chamula y de los municipios aledaños empiezan a venerar varias piedras parlantes en el paraje de Tzajalhemel. La sacerdotisa de este culto es Agustina Gómez Checheb, natural de Chamula, quien ha recibido el aval ni más ni menos que del fiscal de la iglesia de su pueblo. En efecto, éste se ha instalado en el nuevo santuario, afirmando que él también puede comunicarse con las piedras. Este sorprendente milagro atrae a multitudes, y en Tzajalhemel nace un concurrido mercado regional, en detrimento obviamente del de San Cristóbal, en el que los indios son víctimas de continuos y crecientes abusos por parte de los ladinos de la ciudad.[35]

Al decaer las ventas en el mercado de la ciudad, los coletos (o sancristobalenses) se alarman del creciente éxito del santuario de Tzajalhemel: ¿qué estarán tramando los indios que ahí se congregan? Los sacerdotes acuden en repetidas ocasiones al lugar del culto: primero intentan convencer a los indios de retirarse del lugar y de abandonar el culto a un sospechoso "santo" hecho de barro. Meses después, buscan llegar a un compromiso: bendicen unas cruces que se encuentran en el paraje, pero vuelven a reiterar los peligros que corren las almas de los indios si perseveran en adorar ídolos. Dado que las maneras suaves no dan el resultado esperado, un destacamento irrumpe violentamente en el lugar y se lleva los objetos venerados por los indios. Pero todo en vano: el culto vuelve a resurgir tiempo más tarde. Finalmente, el párroco de Chamula —de quien depende el coadjutor a cargo de la parroquia de San Andrés— vuelve a Tzajalhemel y logra que los pocos indios que hay en el lugar le entreguen los nuevos objetos de culto. Pero de regreso a San Cristóbal, él y su pequeña comitiva son atacados y asesinados por un grupo de indios enfurecidos. La tensión en la región se torna insoportable.

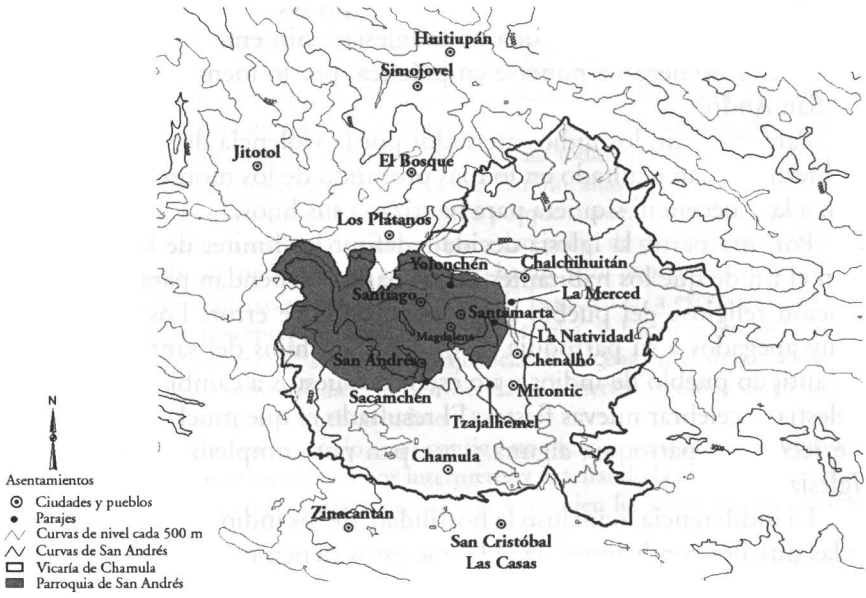
Los andreseros no sólo han acudido en gran número al culto de Tzajalhemel, sino que, tras la muerte del vicario de Chamula, deciden participar en el ataque a los ranchos de La Natividad y La Merced, ambos enclavados en el territorio de su parroquia, en donde se han refugiados los ladinos de la región, quienes son masacrados. Además, en esos mismos días, el

[34] Todo este apartado está basado en el excelente artículo de J. Rus, "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869".

[35] J. M. Blasco López, *La fabricación de aguardiente en San Cristóbal en el siglo XIX*, pp. 18-21.

cura del pueblo de Chalchihuitán —también perteneciente a la vicaría de Chamula— es asesinado. Es el principio de la llamada guerra de castas.

Vicaría de Chamula y parroquia de San Andrés



Fuente: Elaborado en el Departamento de Sistemas de Información Geográfica, El Colegio de México, con datos de Viqueira, 2005.

Uno de los episodios más sangrientos de esta guerra tiene lugar en Yolonchén, ubicado a unos cinco kilómetros del pueblo de San Andrés. Ahí mueren unos doscientos indios en una salvaje carnicería. Después, un destacamento del ejército utiliza la cabecera de San Andrés como base para pacificar toda la región que ha participado en la revuelta. El capellán que acompaña al cuerpo expedicionario se excusa poco tiempo después de continuar su tarea —sin duda ver cómo los soldados reprimen sin piedad a las familias indias escondidas en los bosques no ha de ser un espectáculo muy grato—, alegando que no puede montar a caballo ya que está enfermo de las "partes pudendas".[36]

[36] AHDSC, San Andrés, III.A.2, exp. 2, 1 f. [Carta de Marcelino Guillén, Capellán de la sección expedicionaria sobre los rebeldes, al secretario de la superioridad eclesiástica.] San Andrés, 3 de noviembre 1869.

Las renovaciones inexistentes (1871-1914)

Como lo ha señalado Rocío Ortiz, los enfrentamientos con los indios rebeldes en 1869 sellan la reconciliación entre liberales y conservadores en Chiapas. Ambos coinciden en que es necesario atraer a los indios a la "civilización", y el gobierno de Chiapas tiene que reconocer que este objetivo no puede alcanzarse sin ayuda de la Iglesia.[37] Sin embargo, estos buenos propósitos no llegan a ponerse en práctica, por lo menos en la parroquia de San Andrés.

Para empezar, los indios aterrados por la violencia de la represión del gobierno se han ocultado en lo más profundo de los montes y no se acercan a la cabecera ni siquiera para bautizar a sus hijos.[38]

Por otra parte, la Iglesia decide redefinir los límites de las parroquias con el fin de que los habitantes de los parajes dependan para su administración religiosa del pueblo más cercano. Grave error: Los indios están muy apegados a su parroquia de origen: Son hijos del santo patrono de su antiguo pueblo de indios y no están dispuestos a cambiar de protector celestial y celebrar nuevas fiestas. El resultado es que muchos indios dejan de reconocer parroquia alguna y escapan por completo al control de la Iglesia.[39]

La indiferencia, o incluso la hostilidad, de los indios hacia sus párrocos y las difíciles condiciones de vida que éstos tienen que sobrellevar siguen siendo las mismas, como bien lo muestra esta larga carta que el padre Antonio escribe en 1879, en respuesta a la orden de preparar la visita que el obispo se propone realizar en San Andrés:

> Mucho me place la disposición del prelado y sólo siento no poder hacer lo que debía porque sobre la suma pobreza que acompaña, pues hablando confidencialmente no tengo hoy un peso, está esto muy desmantelado. En esta casa vivo como un soldado en campaña o como un ermitaño. No tengo más muebles que una pequeña mesa, cuatro sillas de Chamula, mi catrecito tan pequeño que puedo

37 R. Ortiz Herrera, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas...*, p. 177.

38 Muchos años después, algunos buscan reparar esta omisión, véase por ejemplo: AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 7, ff. 1-1v. [Declaración de Dionisia López, natural de San Andrés.] San Andrés, 31 de mayo 1890.

39 AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 27, ff. 1-1v. [Carta de Yanuario Antonio Domínguez, párroco de San Andrés, al provisor del obispado.] San Andrés, 24 de abril 1871.

En 1848, un antiguo párroco ya había advertido que sólo se multiplicarían los problemas de administración religiosa si se ordenaba que parajes poblados de andreseros cercanos a Jitotol pasaran a depender de esa parroquia: AHDSC, San Andrés, II.D.2, exp. 1, ff. 2v-3v. [Carta de Pedro José Cruz, cura de San Andrés, al provisor del obispado.] San Andrés, 13 de julio 1848.

colocar, mi cofre y mis trapos, y por cortesanos un muchacho que parece hace mucho y nada hace y una india abominable que ni para ella es buena.

Agregue usted lo del templo. No hay velas, cera, no hay alfombra, no hay sino dos candeleros y tres manteles buenos; no hay ornamentos sino un promontorio de harapos con los que yo, cual rey de burlas, me visto para celebrar cuando puedo, y para cerrar rosca, sin salud, sin paz, sin contento, en medio de la tribulación, en medio de la amarga adversidad a la que... Amén.

Me dice que me ponga de acuerdo con el vecindario. Hay dos clases: una de indios. No viven sino unas ocho o nueve familias acá en el pueblo y los demás diseminados por los montes y no dan nada, absolutamente nada ni por amor ni con el palo. La otra de ladinos y se compone de diez a once familias, de las que a todo rigor darán cincuenta personas y de éstas casi todas están porque se les den y no para dar. Solamente dos, que son Manuel Trujillo, alias el Rey, y Vicente Gutiérrez, podrán darme quizá cada uno un peso porque son tenientes de brigada.

Si a los ladinos se trata de evangelizar, a excepción de diez personas, todas se han confesado, se confiesan y en adelante lo harán, pero no salen de sus casillas y, como en todo Chiapas y en todas las clases de la sociedad, a excepción de la infracción del 6º precepto, lo demás vale nada. Se roba, se hacen males, se levantan testimonios y calumnias, se cometen injusticias y se ceba en el desgraciado por mero capricho y arbitrariedad, se dan heridas y muertes, y todos dicen somos santos porque no hemos quebrantado el 6º.

Si a los indios es necesario traer consigo una fuerza armada para reunirlos y una vez reunidos se les hablara por intérpretes y agachando la cabeza dirán: "Está bueno, pero no es costumbre", y de allí no hay quien les saque ni con amor ni con rigor.

Al decirle esto en terreno confidencial, no quiero ni pretendo que se tome como rémoras, como dificultades o por falta de voluntad que tenga. No, mil veces no. Ojalá y todo se consiga cuanto se pretende, y ojalá se hagan santos todos, indios y ladinos. Mi mente no es más que explicar la realidad de lo que en verdad hay y manifestarle las dificultades que me rodean para no servir a los reverendos padres como debo; pero por deseo y por voluntad abundo quizá más que el mismo prelado, y por estar enfermo, amolado, pobre y despreciado por mis superiores, tengo algún crédito ya que no tengo rentas y me empeñaré hasta la cabeza con tal que vengan a misionar en este pueblo y logren santificar y ganar almas que es el asunto principal, pues lo demás no es sino pura escoria como soy yo.[40]

Ante esta triste realidad, algunos párrocos flaquean y terminan por ceder ante las escasas tentaciones que el lugar ofrece: los juegos de cartas, las fiestas en casa de los ladinos, el trago y, sobre todo, las mujeres so-

[40] AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 6, ff. 1-2. [Carta de A. Velasco, cura de San Andrés, a Facundo Bonifaz.] San Andrés, 7 de mayo 1879.

Treinta y cinco años después nada parece haber cambiado, según se desprende de: AHDSC, San Andrés, IV.C.1 (2), exp. 1, 2 ff. [Carta de Nicolás Bermúdez, párroco de San Andrés, al gobernador de la mitra.] San Andrés, 18 de agosto 1913.

las. Pero, cuidado, dado que nunca faltan los conflictos entre las familias ladinas —pueblo chico, infierno grande—, uno de los vecinos tarde o temprano terminará por informar al obispado sobre la vida disoluta que lleva.[41] Puede incluso llegar a suceder que el párroco, enfrentado con todo el vecindario, tenga que salir de la parroquia, llevando con sí a su mujer y a sus hijos.[42]

Para escapar de ese infierno y de sus tentaciones, los párrocos —cuya vocación evangelizadora es cada vez más escasa— apenas se instalan en San Andrés empiezan a suplicar a la diócesis que los cambien a algún curato de tierra caliente, entiéndase a alguno que no esté poblado por indios indómitos. Para convencer a sus superiores, alegan que no pueden comunicarse con sus feligreses por desconocer el tzotzil, que su quebrantada salud no resiste el clima húmedo y frío del lugar, que morirán si tienen que levantarse todos los días a celebrar misa a las dos o tres de la madrugada como quieren los ladinos.[43] Otros alegan enfermedades más originales como dispepsia nerviosa —sin duda provocada por la angustia de vivir entre salvajes y de comer a diario frijoles, a veces acompañados de manteca rancia— para solicitar su traslado o por lo menos para quedarse unos meses reposando en Comitán, que es una de las ciudades más importantes de Chiapas.[44] Es tal la fama que tiene San Andrés, que no falta el sacerdote que ni siquiera espera a instalarse en aquel pueblo para solicitar su cambio: Al enterarse de que ha sido nombrado para hacerse cargo de aquel pueblo inhóspito, se precipita a presentar certificados médicos que lo declaran inapto para la administración parroquial.[45]

41 AHDSC, San Andrés, II.C.13, exp. 2, ff. 1-2. [Carta de Mariano Velasco al presbítero Eliseo Hernández.] San Cristóbal, 6 de abril 1878.

42 AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 2, ff. 1-1v. [Carta del ayuntamiento de San Andrés al obispo de Chiapas.] San Andrés, 5 de noviembre 1886.

43 AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 6, 1 f. [Carta de Simón Antonio Gutiérrez, párroco de San Andrés, al secretario del obispado.] San Andrés, 31 de agosto 1891.

Tan sólo un mes después renueva su solicitud: AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 1, 1 f. [Carta de Simón Antonio Gutiérrez, párroco de San Andrés, al secretario del obispado de Chiapas.] San Andrés, 7 de octubre 1891.

44 AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 7, ff. 1-1v. [Respuesta del obispo Francisco Orozco y Jiménez a una solicitud de Maclovio Albores, párroco de San Andrés.] San Cristóbal Las Casas, 19 de mayo 1909; y f. 2. [Varias cartas de Maclovio Albores al secretario de la curia.] Zinacantán, 1912-1913.

Sobre la dieta diaria de los párrocos de San Andrés en aquel entonces, véase: AHDSC, San Andrés, IV.C.1 (2), exp. 1, 2 ff. [Carta de Nicolás Bermúdez, párroco de San Andrés, al gobernador de la mitra.] San Andrés, 18 de agosto 1913.

45 AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 5, ff. 1-2. [Carta de los ayuntamientos y vecinos de San Andrés, Santa María Magdalena, Santa Marta y San Bartolomé Plátanos al provisor del obispado.] San Andrés, 5 de junio 1897.

Sus ruegos resultan a menudo eficaces, de tal forma que los párrocos permanecen cada vez menos tiempo en el pueblo: Un año o incluso sólo unos meses; dos años los menos afortunados. En todo el periodo que va de 1871 a 1913, sólo cuatro sacerdotes (de por lo menos 17) llegan a resistir tres o cuatro años como más sirviendo a la feligresía de San Andrés y de sus anexos.

La parroquia permanece, pues, vacante durante meses o incluso años. Algunos ladinos empiezan a preocuparse de vivir tanto tiempo sin tener quien oficie misa e imparta los sacramentos. Así que escriben insistentemente a la diócesis para que nombre algún sacerdote para la parroquia[46] o para que, a lo menos, se les envíe un cura los días de fiesta, solicitud que a veces recibe el apoyo de los indios.[47] Todos ellos se lamentan cuando su párroco logra su ascenso a alguna parroquia mejor.[48]

Con el nuevo siglo, en 1901, llega un nuevo obispo a Chiapas, Francisco Orozco y Jiménez, quien décadas después —como obispo de Guadalajara— desempeñará un controvertido papel durante la guerra cristera. Se trata de un prelado enérgico y dinámico, que va a luchar decididamente por fortalecer a la Iglesia en Chiapas. En Chamula, logra formar un grupo de indios que promueven el Evangelio entre los suyos y que anticipan en más de un aspecto a los famosos catequistas o "tuneles" que van a multiplicarse durante el gobierno diocesano de Samuel Ruiz García y que más adelante proporcionarán al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) muchos de sus mejores cuadros.[49]

Sin embargo, San Andrés se mantiene una vez más al margen de aquellos esfuerzos renovadores. En 1918, los vecinos se dirigen a la diócesis describiendo el abandono espiritual en que se encuentran:

> Hace más de 15 años que esta población carece de cura y estamos privados de los santos y consoladores auxilios de nuestra religión porque muchos han fallecido y ni siquiera haber tenido la dicha en sus últimos momentos de recibir la extrema

[46] AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 5, ff. 1-2. [Carta de los ayuntamientos y vecinos de San Andrés, Santa María Magdalena, Santa Marta y San Bartolomé Plátanos al provisor del obispado.] San Andrés, 5 de junio 1897; AHDSC, San Andrés, IV.C.4, exp. 5, 1 f. [Carta de vecinos de San Andrés al provisor del obispado.] San Andrés, 23 de mayo 1915.

[47] AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 6, 1 f. [Carta de Francisco Zepeda, jefe político, al obispo de Chiapas.] San Andrés, 31 de mayo 1914; y AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 8, 1 f. [Carta de vecinos de San Andrés al gobernador del obispado.] San Andrés, 20 de noviembre 1918.

[48] AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 1, ff. 1-1v. [Carta de los vecinos de la parroquia de San Andrés al provisor del obispado.] San Andrés, 18 de septiembre 1900.

[49] J. Rus, "Revoluciones contenidas", pp. 67-73. Sobre los catequistas o "tuneles" a fines del siglo XX, véase X. Leyva Solano, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas".

> unción. Los niños, que son en considerable número, no reciben la instrucción de la doctrina cristiana y vienen desarrollándose sin esa fuente de moralidad. El indiferentismo hacia las cosas divinas y las costumbres modernas han dañado más sus tiernos corazones, pues es natural que ni las personas mayores, como los padres de familia, no [*sic*] pueden, por su falta de instrucción religiosa, dar a sus hijos el buen ejemplo que debieran. Aunque este pueblo lo tiene a cargo el presbítero don Luciano Martínez [vicario de Chamula], le es imposible atenderlo, pues se pasa seis meses y aun hasta un año para visitarlo. Cuando llega a suceder, su permanencia no es más que dos o tres días, tiempo insuficiente para atender a lo mucho que necesitamos. A vuestra señoría, como digno gobernador de la mitra, le incumbe remediar este mal, que se lo rogamos respetuosamente haga la caridad de mandarnos un sacerdote, ofreciendo ayudarlo a medida de nuestras fuerzas con todo lo que podamos.[50]

En realidad, los ladinos que escriben esta carta tergiversan lo ocurrido en los últimos años. Ciertamente, desde 1903 o 1904, a falta de párroco residente en San Andrés, han sido administrados casi siempre por el vicario de Chamula, cuya jurisdicción —ya de por sí muy amplia— se ha extendido a Zinacantán. Sin embargo, en 1909, el padre Maclovio Albores fue nombrado párroco de San Andrés y de sus anexos. Pero no había transcurrido un mes, cuando ya estaba solicitando que lo asignaran a otra parroquia. El obispo le reprendió duramente y le dijo que el periodo habitual de estancia de los sacerdotes en una parroquia era de 10 años.[51] Sin embargo, el párroco no perdió la esperanza y siguió solicitando su traslado o al menos unos meses de licencia en Comitán.[52] Finalmente, el obispo lo ascendió a vicario de Chamula y Zinacantán. Siguió, pues, administrando San Andrés y sus anexos, pero a la distancia.[53] Aunque seguramente no visitaba estos pueblos demasiado a menudo, los ladinos lo querían mucho porque les dejaba hacer lo que quisiesen. Tan es así que cuando en 1913, el padre Nicolás Bermúdez, de espíritu más severo, fue enviado a la parroquia no tardaron en quejarse amargamente de él. El aludido explicó en una larga carta la situación que imperaba en la parroquia:

[50] AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 7, 1 f. [Carta de los vecinos de San Andrés al gobernador de la mitra.] San Andrés, 1° de septiembre 1918.

[51] AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 7, ff. 1-1v. [Respuesta del obispo Francisco Orozco y Jiménez a una solicitud de Maclovio Albores, párroco de San Andrés.] San Cristóbal Las Casas, 19 de mayo 1909.

[52] AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 7, f. 2. [Varias cartas de Maclovio Albores, párroco de Zinacantán, al secretario de la curia.] Zinacantán, 1912-1913.

[53] AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 9, 2 ff. [Carta de Nicolás Bermúdez, párroco de San Andrés, a Maximino Ruiz y Flores, obispo de Chiapas.] San Andrés, 6 de noviembre 1913.

Al llegar a este lugar me encuentro con que este pueblo hace ya muchos años que ha estado nada más anexo a los pueblos de Chamula y Zinacantán, que no dista más de cuatro a cinco leguas de cada uno de ellos, y como este pueblo es sumamente chico y reducido en su número de habitantes, compuesto de unas gentes ladinas de un carácter bastante fogoso y retraído en materia de cultura y religión, desde sus principios, estas gentes en vez [de] corresponder al señor gobernador de la sagrada mitra la bondad que tuvo [de] enviar a este lugar y a los empeños que he puesto para el bien de estas almas, ha resultado que en todo se han negado y opuesto y seguir poniendo diversos obstáculos en todas mis órdenes.

Primero se atreven a censurar las disposiciones superiores, diciendo que es una carga pesada para ellos la permanencia del cura acá, deseando estar siempre anexados a cualquiera de los pueblos mencionados, sujetándose más a las disposiciones y autoridad al señor cura de Zinacantán que desde sus principios le han dado muestras de adhesión por acceder dicho cura con estas gentes a todas sus contentivas de lo cual ya tiene conocimiento el mismo señor presbítero doctor don Carmen Albores.

Segundo, dichas gentes no facilitan en lo absoluto ningún medio conveniente para el progreso de su iglesia y maneras de que yo pudiera trabajar con empeño en bien de esta iglesia y permanecer con alguna tranquilidad. Por el contrario, ellos se niegan por completo [a] concurrir al templo y cumplir con sus deberes religiosos y además me seducen a los inditos para que ellos no cumplan con sus deberes debidamente.

Tercero, con motivo a que yo no concurro ni accedo a sus invitaciones de fiestas que hacen en sus casas, contemporizando con ellos en tomar licores y estar con ellos en sus diversiones [y] tertulias que ellos acostumbran a cada paso, por dicho motivo éstos se han constituido enemigos míos.[54]

Obviamente, el párroco terminó su carta solicitando se le asignase a una mejor parroquia en donde sus esfuerzos pudiesen rendir algún fruto.

Así que en realidad los ladinos de San Andrés no quieren cualquier cura, quieren uno que se acomode a sus usos y costumbres y que no pretenda hacerles llevar una vida demasiado apegada a las enseñanzas de Cristo. Sin embargo, si bien su carta de 1913 encubre una parte de la realidad pasada, sí anuncia claramente lo que les habría de esperar en el futuro.

La Iglesia hace mutis (1914-1962)

Efectivamente, a partir de 1914, los enfrentamientos entre carrancistas y pinedistas desquician toda la región de los Altos.[55] Los pueblos se vacían,

[54] AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 9, 2 ff. [Carta de Nicolás Bermúdez, párroco de San Andrés, a Maximino Ruiz y Flores, obispo de Chiapas.] San Andrés, 6 de noviembre 1913.

[55] P. Moscoso Pastrana, *El pinedismo en Chiapas...*

y los indios se esconden en los montes. San Andrés no volverá a tener párroco residente en el pueblo durante casi medio siglo, quedando bajo la administración del vicario de Chamula y Zinacantán. A pesar de ello, el pueblo no logra escapar de la furia del anticlericalismo de los gobiernos posrevolucionarios. Su nombre oficial es cambiado por el de Larráinzar y, a principios de 1930, un destacamento armado llega a quemar los santos de la iglesia. Los indios logran salvar a algunos de ellos de la hoguera y los esconden en parajes alejados, cambiándolos periódicamente de lugar para que las autoridades no los encuentren, hasta que las aguas regresan a su cauce y, a nivel nacional, Estado e Iglesia alcanzan un nuevo *modus vivendi*.[56] Esta etapa de debilitamiento extremo de la presencia institucional de la Iglesia llegará a su fin en 1962, con la llegada de un sacerdote norteamericano al que no habrá de desanimar ninguna de las dificultades y obstáculos que encontrará en su camino. Después de haber combatido como *marine* en la Guerra del Pacífico, Larráinzar le tendrá que parecer un remanso de paz y tranquilidad.[57] Pero esto es evidentemente otra historia.

Conclusiones

El primer siglo de vida independiente resulta crucial para entender la historia de los indios de Chiapas. Muchas de las prácticas y de las creencias de los indígenas que los antropólogos culturalistas de las décadas de 1950 y 1960 creyeron que eran de origen prehispánico se forjaron o, a lo menos, se consolidaron durante el siglo XIX: las formas de población dispersas; el sistema de cargos civiles y religiosos; y las prácticas religiosas "sincréticas". Todo ello pudo prosperar gracias a que el control del Estado y de la Iglesia disminuyeron notablemente durante aquella centuria. Los indios aprovecharon, pues, esa circunstancia —que ellos mismos contribuyeron a crear— para reinventar muchos aspectos de su vida cotidiana.

Desde la rebelión de 1712, habían dado muestras de querer recuperar el control sobre su vida religiosa. El enfrentamiento entre la Iglesia católica y el Estado mexicano finalmente les permitió alcanzar un considerable grado de autonomía religiosa. En realidad, los indios de San Andrés no rechazaban muchas de las enseñanzas cristianas: estaban dispuestos a venerar a Jesucristo, a la Virgen, a los santos y a los ángeles y no dudaban en

[56] J. M. Hidalgo Pérez, *Tradición oral de San Andrés Larráinzar...*, pp. 202-207.

[57] Una semblanza de este sacerdote se encuentra en E. Krauze, "El profeta de los indios", pp. 94-95.

correr serios riegos —como lo mostraron durante la persecución religiosa— con tal de conservar sus imágenes. Pero querían interpretar libremente los dogmas de fe, conservar y enriquecer los rituales propiciatorios de sus antepasados y curar a los enfermos recurriendo a sus propios rezadores, pues ellos saben de las muchas almas —algunas compartidas con otros seres vivos (animales o fenómenos atmosféricos)— que sustentan la vida de toda persona.[58] Ni siquiera negaban que el párroco tuviese un papel importante que jugar en el pueblo, sólo querían que se limitara a bautizar y a dar misa los días de fiesta, sin entrometerse en la vida de las familias o del pueblo ni exigirles demasiadas contribuciones o faenas de trabajo para el mantenimiento del templo.

Hoy en día, las iglesias —católica y evangélicas— parecen haber aprendido la lección: sólo logran implantarse en las comunidades indígenas con base en un arduo trabajo de convencimiento, siendo indulgentes con sus heterodoxas creencias y prácticas, ayudándoles a enfrentar los retos que les plantea un mundo en acelerada transformación y dejando en sus manos (a través de catequistas o de pastores indígenas) la administración cotidiana de la vida religiosa. Aun así, al menos una tercera parte de los indígenas de la región de los Altos —los llamados tradicionalistas o costumbristas— considera que las instituciones eclesiásticas son inútiles —si no es que incluso estorbosas—, que la forma en que llevaron la vida religiosa sus antepasados del siglo XIX es la más adecuada y que ellos se bastan para mantener en sus pueblos el equilibrio cósmico entre los seres visibles y las entidades anímicas invisibles.

Siglas y referencias

AGI Archivo General de Indias
AHDSC Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal

Documentos citados

Archivo General de Indias (AGI)

AGI, Guatemala, 161. *Cartas y expedientes de los obispos de Chiapas. 1541-1699.*
AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2). [1598]. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos [2 ff.].

[58] Sobre las creencias de los indios de los Altos en torno a las almas, véase el bellísimo libro de P. Pitarch Ramón, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales.*

AGI, Guatemala, 294. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Año de 1712 a 1721. Legajo 2o.*

AGI, Guatemala, 294, exp. 23. Ciudad Real, años de 1712 y 1713. Cuaderno 1º. Testimonio de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios de los partidos de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán de la provincia de Chiapas por el señor don Toribio de Cosío, caballero de la orden de Calatrava, del Consejo de su majestad, gobernador y capitán general de este reino, y presidente de la Real Audiencia de Guatemala, con asistencia de Diego Antonio de Oviedo y Baños, del Consejo de su majestad, oidor de dicha Real Audiencia, y electo del Real y Supremo de las Indias, y auditor general de guerra, por ante Isidro de Espinosa, secretario de cámara y mayor de gobierno y guerra. Contiene todo lo que diariamente se obró por dicho señor presidente desde el día seis de octubre de dicho año de 712 en que resolvió pasar personalmente con asistencia de dicho señor oidor a la pacificación y castigo de dichos pueblos sublevados hasta que conseguida felizmente en el todo tan ardua empresa se restituyó a la ciudad de Guatemala, que fue el día 9 de abril del año siguiente de 1713, y providencias que después se han ido continuando para el entero sosiego de aquella provincia y seguridad en lo venidero [871 ff.].

AGI, Guatemala, 296. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 4º y último.*

AGI, Guatemala, 296, exp. 9. Ciudad Real, año de 1712. Cuaderno 7º Testimonios de los autos que se hicieron por la justicia ordinaria y alcalde mayor de Chiapas desde que comenzó la sublevación de los treinta y dos pueblos de los partidos de Los Zendales, Coronas, Chinampas y Guardianía de Huitiupán, hasta que llegó a Ciudad Real a entender personalmente en su pacificación el señor don Toribio de Cosío... [272 ff.].

AGI, Guatemala, 949. *Guatemala, Nº 28. Expediente del obispo de Chiapas sobre la visita de su Iglesia catedral, la de su diócesis y cuentas de la misma iglesia dadas por su cabildo. Año de 1784.*

AGI, Guatemala, 949, exp. 2 (b). Nº 6 [1778. Visita general del obispo Francisco Polanco a las parroquias de Coronas y Chinampas, Ciudad Real y alrededores, Priorato de Chiapa y Valle de Jiquipilas; Los Llanos y la parroquia de Oxchuc] [34 ff.].

AGI, México, 3102. *1774. Yucatán. Expediente sobre la agregación de la provincia de Tabasco en el obispado de Yucatán a la de Ciudad Real de Chiapas.*

AGI, México, 3102, exp. 1. Número 11. Primera pieza con 154 fojas [del expediente sobre la agregación de la provincia de Tabasco en el obispado de Yucatán a la de Ciudad Real de Chiapas] [154 ff.].

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal (AHDSC)

AHDSC, Fondo Reservado, exp. 10. Año de 1805. Diligencias instruidas acerca del incesto cometido por el indio Pedro Díaz, natural del pueblo de San Andrés [Iztacostoc], partido de Las Coronas [Triple incesto]. Secretaría episcopal. [20 ff.] [Anotación actual: San Cristóbal. San Andrés. 1812. Actas y correspondencia en el juicio de incesto de dos indígenas del pueblo de San Andrés por fin absueltos después de penitencia pública (cárcel).]

AHDSC, Fondo Reservado, exp. 15. Año de 1812. Contra Sebastián Gómez y María Pérez, indios naturales del pueblo de San Andrés [Iztacostoc] Coronas por el incestuoso comercio en que han vivido. [? ff.].

AHDSC, Fondo Reservado, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco]. [Anotación actual: Padrones s.f. 1778].

AHDSC, San Andrés, I.A.3. *Asuntos civiles. Asuntos comunitarios. Producción regional: Cantidades, precio.*

AHDSC, San Andrés, I.A.3, exp. 1. [Carta de Damián Trejo, párroco de San Andrés, al presbítero, Feliciano José Lasas]. San Andrés, 12 de agosto 1855. [2 ff.].

AHDSC, San Andrés, II.C.11. *Asuntos eclesiásticos. Gobierno de la diócesis. Licencias varias.*

AHDSC, San Andrés, II.C.11, exp. 1. San Andrés, 10 de febrero 1886. [Carta de Agustín Flores, ministro coadjutor de la parroquia de San Andrés, al gobernador del obispado].

AHDSC, San Andrés, II.C.11, exp. 12. San Cristóbal, 11 de enero de 1884. [Carta de Agustín Flores, cura de la parroquia de San Andrés, al gobernador de la Sagrada Mitra] [1 f.].

AHDSC, San Andrés, II.C.11, exp. 13. San Andrés 6 de julio 1890. [Carta de José Penagos, cura de San Andrés, al gobernador de la Sagrada Mitra]. [1 f.].

AHDSC, San Andrés, II.C.13. *Asuntos eclesiásticos. Gobierno de la diócesis. Acusaciones y causas contra miembros del clero.*

AHDSC, San Andrés, II.C.13, exp. 2. San Andrés, 1878. Sobre denuncia de la conducta observada al señor cura de San Andrés, don Rómulo Francisco Domínguez. [8 ff.].

AHDSC, San Andrés, II.D.2. *Asuntos eclesiásticos. Historia de la diócesis. Formación de parroquias y distribución.*

AHDSC, San Andrés, II.D.2, exp. 1. Año de 1848. Sobre de una considerable porción de indígenas del pueblo de San Andrés que existen en los terrenos de San Bartolomé, Plátanos y Jitotol. [4 ff.].

AHDSC, San Andrés, III.A.1. *Asuntos indígenas. Catequización y gobierno. Idolatría y hechicería (acusaciones; investigación).*

AHDSC, San Andrés, III.A.1, exp. 1. Sobre idolatrías. Pueblo de Chamula. Año de 1778. [30 ff.].

AHDSC, San Andrés, III.A.2. *Asuntos indígenas. Catequización y gobierno. Insurrecciones y levantamientos; pronunciamientos.*

AHDSC, San Andrés, III.A.2, exp. 2. San Andrés, 3 de noviembre 1869. [Carta de Marcelino Guillén, Capellán de la sección expedicionaria sobre los rebeldes, al secretario de la superioridad eclesiástica] [1 f.].

AHDSC, San Andrés, IV.B.2. *Asuntos parroquiales. Dirección gobierno parroquial. Permutas, cambios y renuncias.*

AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 1. San Andrés, 7 de octubre 1891. [Carta de Simón Antonio Gutiérrez, párroco de San Andrés, al secretario del obispado de Chiapas]. [1 f.].

AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 2. Año de 1821. El presbítero don Mariano Guzmán solicita se le conceda retirarse de la coadjutoría de Chamula que ha servido, residiendo en el pueblo de San Andrés y se le declare exento de servir

en cualquiera otra administración por las enfermedades que padece y demás causas que expone. [7 ff.].

AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 4. San Andrés, 7 de diciembre 1818. Presentación justificada del padre Tomás R. de Castellanos solicitando su cambio de los cuatro pueblos de la vicaría de Chamula al partido de Zendales o de Llanos por razones de salud. Contestación adjunta. [3 ff.].

AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 6. San Andrés, 31 de agosto 1891. [Simón Antonio Gutiérrez, cura de San Andrés, solicita se le traslade a otra parroquia]. [1 f.].

AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 7. San Andrés, 1909-1913. [Varias cartas de Maclovio Albores, párroco de San Andrés y Zinacantán] [9 ff.].

AHDSC, San Andrés, IV.B.2, exp. 9. San Andrés, 6 de noviembre 1913. [Carta de Nicolás Bermúdez, párroco de San Andrés, a Maximino Ruiz y Flores, obispo de Chiapas]. [2 ff.].

AHDSC, San Andrés, IV.B.3. *Asuntos parroquiales. Dirección, gobierno parroquial. Peticiones sobre curas por parroquianos.*

AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 2. San Andrés, 1886. El ayuntamiento solicita un cura. [2 ff.].

AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 5. San Andrés, 5 de junio 1897. [Carta de los ayuntamientos y vecinos de San Andrés, Santa María Magdalena, Santa Marta y San Bartolomé Plátanos al provisor del obispado].

AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 6. San Andrés, 31 de mayo 1914. Carta que envía Francisco Zepeda al obispo don Maximino Ruiz. Explica que los indígenas de esa población desean un sacerdote para celebrar la semana mayor, ofreciendo 60 pesos como honorarios.

AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 7. San Andrés, 1º de septiembre 1918. [Carta de los vecinos de San Andrés al gobernador de la mitra].

AHDSC, San Andrés, IV.B.3, exp. 8. San Andrés, 20 de noviembre 1918. [Carta de vecinos de San Andrés al gobernador del obispado].

AHDSC, San Andrés, IV.C.1. *Asuntos parroquiales. Información financiera. Cuentas y recibos (en catedral incluye clavería).* [Hay dos folders].

AHDSC, San Andrés, IV.C.1 (2), exp. 1. San Andrés, 18 de agosto 1913. [Carta de Nicolás Bermúdez, párroco de San Andrés, al gobernador de la mitra]. [2 ff.].

AHDSC, San Andrés, IV.C.4. *Asuntos parroquiales. Información financiera. Mejoras y obras.*

AHDSC, San Andrés, IV.C.4, exp. 5. San Andrés, 23 de mayo 1915. [Carta de vecinos de San Andrés al provisor del obispado]. [1 f.].

AHDSC, San Andrés, IV.D.1. *Asuntos parroquiales. Información parroquial. Informes trimestrales y otros. [Hay cuatro folders].*

AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 1. [Expediente sobre las acusaciones de que ha sido objeto fray Mariano Osuna, párroco de San Andrés]. San Andrés, 1846 [3 ff.]

AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 3. [Sobre la alta de cumplimiento de los indios de San Andrés. San Andrés, 5 de marzo 1825] [2 ff.].

AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 6. [Carta de A. Velasco, cura de San Andrés, a Facundo Bonifaz. San Andrés, 7 de mayo 1879] [2 ff.].

AHDSC, San Andrés, IV.D.1 (2), exp. 9. [Informes sobre la parroquia de San Andrés. San Andrés, diciembre 1848] [8 ff.].

AHDSC, San Andrés, IV.D.2.E. *Asuntos parroquiales. Información parroquial. Informes y diligencias. Otros.*

AHDSC, San Andrés, IV.D.2.E, exp. 5. [Expediente sobre la posible segregación de Los Plátanos de la parroquia de San Andrés. Agosto-septiembre 1867] [5 ff.]

AHDSC, San Andrés, XII.B.1. *Pleitos y asuntos jurídicos. Pleitos. Acusaciones.*

AHDSC, San Andrés, XII.B.1, exp. 2. [Los naturales de San Andrés se quejan de que José María Robles les pega mucho, les da de palos, los azota, tal parece que no es cristiano]. San Andrés, 1824 [2 ff.].

AHDSC, San Andrés, Sin clasificar. *[Papeles sueltos sin clasificar]* [Hay cuatro folders].

AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 1. [Los vecinos de San Andrés piden que regrese su párroco, Eliseo Morales]. San Andrés, 1900 [2 ff.].

AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 2. Solicitud del padre fray Mariano Osuna, coadjutor del pueblo de San Andrés en que pide se le tenga por exonerado de lo que corresponde a la vicaría en el segundo tercio del presente año, en virtud del robo que le hicieron de un cofre en la casa parroquial de San Andrés. Año de 1848 [4 ff.].

AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 7. [Sobre el bautizo de dos mujeres de San Andrés]. San Andrés, 1890 [3 ff.].

AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 27. [Carta de Yanuario Antonio Domínguez, párroco de San Andrés, al provisor del obispado]. San Andrés, 1871 [1 f.].

AHDSC, San Andrés, Sin clasificar (1), exp. 26. [Queja contra el párroco de San Andrés por haber provocado que los indios se atumultuaran con el subprefecto]. San Cristóbal, 1835 [2 ff.].

Bibliografía

Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Bajtin, Mijail M., *Estética de la creación verbal,* México, Siglo XXI, 1989.

Blasco López, Juan Miguel, *La fabricación de aguardiente en San Cristóbal en el siglo XIX,* tesis de maestría en antropología social, Universidad Autónoma de Chiapas, 2002.

Boletín del Archivo Histórico Diocesano (San Cristóbal de Las Casas), 5, junio 1983.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración,* México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Gruzinski, Serge, "La Segunda Aculturación: El Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana,* VIII, 1985, pp. 175-201.

Hidalgo Pérez, J. Manuel, *Tradición oral de San Andrés Larráinzar: Algunas costumbres y relatos tzotziles,* Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1985.

Krauze, Enrique, "El profeta de los indios", *Letras Libres*, 1, enero 1999, pp. 10-18 y 86-95.

Leyva Solano, Xóchitl, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 375-405.

Montagú, Roberta, "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales", en N. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1970, pp. 345-369.

Moscoso Pastrana, Prudencio, *El pinedismo en Chiapas, 1916-1920*, México, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, 1987.

Ortiz Herrera, Rocío, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparada*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas / El Colegio de Michoacán, 2003.

Pineda, Emeterio, *Descripción geográfica del Departamento de Chiapas y Soconusco*, México, Fondo de Cultura Económica / Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1999.

Pinto Durán, Astrid Maribel, *Finca Chichihuistán: Etnografía de la fidelidad y la reciprocidad*, tesis de maestría en antropología social, Universidad Autónoma de Chiapas, 2000.

Pitarch Ramón, Pedro, "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas", en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión, 1998), pp. 237-250.

_____, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____, *Quinto censo de población, 15 de mayo 1930. Estado de Chiapas*, México, Secretaría de la Economía Nacional, 1935.

Reyes García, Luis, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", *La Palabra y el Hombre* (Universidad Veracruzana), 21, 1962, pp. 25-48.

Ríos Figueroa, Julio, *Siglo XX: Muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste-Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Rus, Jan, "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869", en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 145-174.

_____, "Revoluciones contenidas: Los indígenas y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910-1925", *Mesoamérica*, 46, enero-diciembre 2004, pp. 57-85.

Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Toledo Tello, Sonia, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste-Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, 2002.

Viqueira, Juan Pedro, "Incesto y justicias en los pueblos tzeltales y tzotziles a fines del periodo colonial", *Relaciones*, 35, verano 1988, pp. 31-52.

_____, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets Editores / El Colegio de México, 2002.

Ximénez, fray Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], 5 vols., Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1999.

RITUALES Y PENURIAS: EL MUNDO DE LA MUJER INDÍGENA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS (1940-1950)

CECILIA GREAVES L.
El Colegio de México

INTRODUCCIÓN

Para 1940 la región de los Altos de Chiapas concentraba un porcentaje importante de la población indígena del estado.[1] El proceso de ladinización avanzaba en otras regiones adoptando nuevas formas de vida acordes al patrón occidental, en tanto que en la región de los Altos parecía detenerse.[2] ¿Cuál había sido la causa? No podía atribuirse simplemente a su aislamiento, dada la relativa cercanía con San Cristóbal de Las Casas, importante centro religioso y comercial distante a varias horas o a una jornada de camino, sino más bien, como señala Juan Pedro Viqueira, a una forma de defensa de los grupos étnicos de los Altos ante la opresión y abusos de que habían sido víctimas por parte de la población ladina.[3]

Desde mediados del siglo XIX, despojados de sus mejores tierras, se retrajeron a las zonas montañosas, áridas y frías, aislándose de cualquier contacto innecesario con el mundo externo.[4] Ciertamente no podían deslindarse por completo de los grupos de poder, pero más allá de su apariencia pasiva, continuaron librando una batalla pertinaz para conservar sus propios elementos culturales, sintentizada en el apego a la "costumbre".[5] El margen relativo de autonomía que pudieron conservar favoreció la perma-

[1] Viqueira, *Encrucijadas...*, pp. 261-262.

[2] Los Altos de Chiapas lo conforman varios municipios de mayoría indígena. En San Cristóbal de Las Casas se concentra el grueso de la población ladina.

[3] Viqueira, *Encrucijadas...*, pp. 261-285.

[4] Rus, "La comunidad...", en Viqueira y Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, pp. 255-256.

[5] La "costumbre" significa la forma en que "los antiguos" o "los abuelos" practicaban los rituales, lo que equivale al "deber ser", a la manera "correcta de hacer las cosas". González Montes, "Las costumbres...", en Figueroa, *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, p. 87.

nencia y recreación de rasgos distintivos de su cultura, creencias religiosas, rituales y prácticas culturales que les permitían diferenciarse de sus explotadores.[6] En las siguientes páginas pretendo examinar a través de la vida cotidiana la permanencia de valores y formas específicas de conducta que contribuyen a legitimar y a reproducir su cultura, centrándome en las costumbres matrimoniales consideradas legítimas en la unión de la pareja.[7]

Región de los Altos de Chiapas

Fuente: Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, 2000.

[6] Ortiz Herrera, *Pueblos indios...*, p. 19.

[7] La investigación se apoya en trabajos de campo realizados por un grupo de antropólogos dirigidos por Alfonso Villa Rojas, quienes visitaron la región entre 1942 y 1950. Se trata de una valiosa información que rescata datos sobre la vida cotidiana de estos grupos a través de la observación directa y entrevistas a miembros de las comunidades, valiéndose de intérpretes bilingües.

JUEGO DE APARIENCIAS

Junto a la diversidad cultural de la población de los Altos de Chiapas, manifiesta en una diversidad de lenguas y costumbres, existían importantes similitudes. Se trataba de grupos que conservaban una organización político-religiosa tradicional a la par que una estructura familiar suficientemente sólida que contribuía a mantener patrones de conducta homogéneos. Los efectos de la política nacional dirigida a imponer, de manera directa, la lengua, los valores y los contenidos culturales de la sociedad dominante no hacían mella en las comunidades de los Altos. Los maestros de las escasas escuelas rurales de la zona enfrentaban el problema del idioma. El elevado monolingüismo —en algunos municipios hasta 98%— representaba un esfuerzo de las comunidades indígenas de los Altos por mantener sus barreras culturales. El analfabetismo llegaba a límites extremos, como en el caso del municipio de Chamula, el más poblado de la región, con 39 alfabetas de una población mayor de seis años, cercana a los 14 000 habitantes, que equivalía a 0.2%; en los municipios de Oxchuc y Tenejapa el número de analfabetas giraba alrededor de 90% mientras que en San Cristóbal de Las Casas la mitad de la población sabía leer y escribir.[8]

La vida cotidiana se regía de acuerdo con patrones de conducta que pudieran tener raíces prehispánicas pero que no escaparon a la influencia colonial y decimonónica. El destino de la mujer era el matrimonio, tener un hogar propio, formar una familia. Pero el casamiento civil y el eclesiástico generalmente no eran practicados por los miembros de la comunidad para sancionar la unión de la pareja, sino que, apegados a sus propios rituales, tan sólo requerían del arreglo previo de las familias de los contrayentes. Para algunos autores, una de las razones era que las uniones legal y eclesiástica se consideraban difíciles de romper y, por lo tanto, se evitaban sus lazos; en cambio, el matrimonio indígena siempre era revocable si se devolvía el "pago de la novia".[9] Pero había también otros motivos. Desde mediados del siglo XIX, los pueblos de la región de los Altos habían manifestado su rechazo a la influencia que la Iglesia católica ejercía en su vida comunitaria y religiosa y fijaron límites a las funciones de los curas en la región.[10] El enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia en las primeras dé-

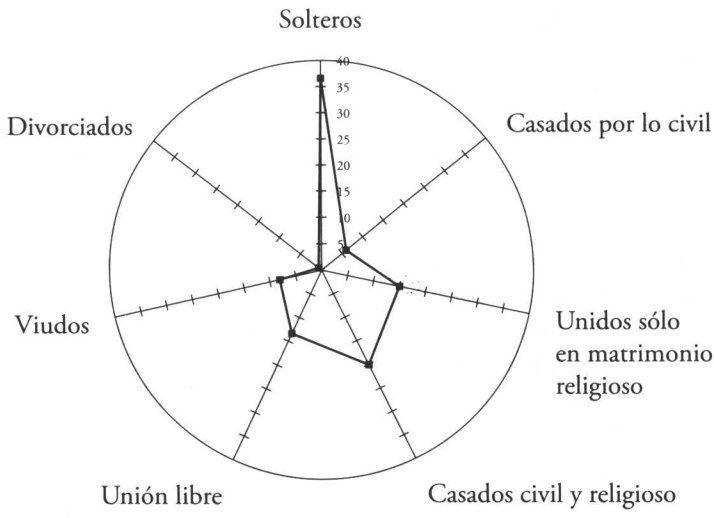
[8] La población en Chamula era de 16 010 habitantes, muy similar a la de San Cristóbal Las Casas; en Chenalhó de 5 290; en Tenejapa, 5 378; en Oxchuc, 2 987 y Cancuc, perteneciente al municipio de Ocosingo, 650. *Sexto Censo de Población...*

[9] Guiteras, *Los peligros...*, p. 115.

[10] Ortiz Herrera, *Pueblos indios...*, p. 12.

cadas del siglo XX contribuyó a que mantuvieran un grado considerable de autonomía religiosa.[11] No extraña, por tanto, que para los años cuarenta, con dificultad encontremos mención de algún sacerdote que los visitaba para impartir algún sacramento, el bautismo, que no el matrimonio, y oficiar una misa en ocasión de las festividades del santo patrón. Paradojicamente, el censo de 1940 señala que la casi totalidad de los habitantes de los Altos se declaraba católica. En cuanto al matrimonio civil, la dispersión de la población en parajes y rancherías y su difícil acceso entorpecía el control de las autoridades oficiales por lo que difícilmente era observado. Además, no les importaba legitimar su unión ante autoridades ajenas a las propias.[12] Las diferencias en el estado civil de los pobladores eran marcadas al compararlas con regiones con mayor población ladina como era el caso de San Cristóbal de Las Casas. Para dar un ejemplo: en Chamula, uno de los municipios más tradicionales, de una población de 1 061 personas en

Estado civil de la población en el municipio de Ciudad Las Casas (1940)

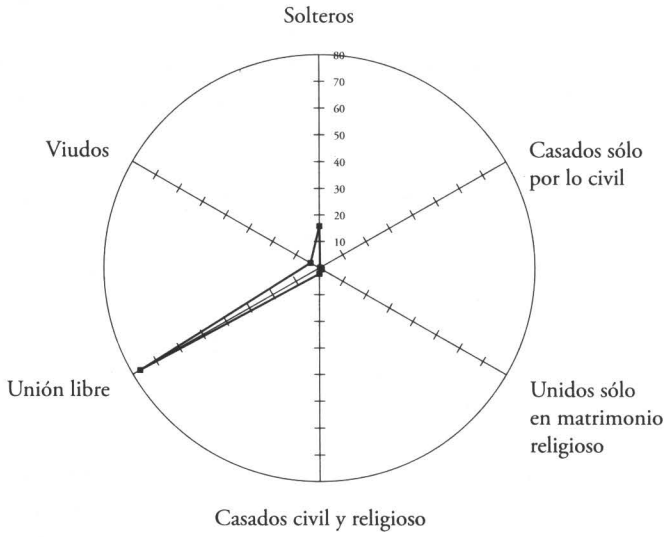


Fuente: Sexto Censo Nacional de Población. Chiapas, 1940.

[11] Véase en esta misma obra el artículo de Juan Pedro Viqueira, "Amar a dios en tierra de indios. La vida cotidiana de los párracos de San Andrés Larráinzar (1777-1914)".

[12] Las comunidades conservaban una organización político-religiosa como mecanismo de defensa de su identidad. Nombraban a sus propias autoridades siguiendo métodos legislativos de acuerdo con costumbres y tradiciones en tanto que su relación con las autoridades oficialmente constituidas era superficial y raras veces acudían a ellas para el arreglo de sus asuntos. Cancian, "Political...".

Estado civil de la población en el municipio de Chamula (1940)



Fuente: Sexto Censo Nacional de Población. Chiapas, 1940.

edad de contraer matrimonio —hombres mayores de 15 años y mujeres no menores de 13—, 77% estaban unidos a la usanza tradicional, sólo 0.3% había contraído matrimonio por lo civil, 1% estaban unidos en matrimonio religioso y 2% por lo civil y lo religioso.[13] En tanto que en San Cristóbal 13% se consideraban en unión libre, 6% estaban casados por lo civil, 15% en matrimonio religioso y 20% por lo civil y lo religioso.

Las reglas del cortejo

Como en el México prehispánico, persistía la costumbre a la que aludía Motolinía de que "en los casamientos que tiene esta gente, nunca preguntaban a la mujer si se quería casar con fulano; bastaba que sus padres o parientes lo concertaran".[14] Ciertamente, el matrimonio no era una decisión personal de los contrayentes o si lo llegaba a ser, debía tener el

[13] Del resto, 16% eran solteros y 3.8%, viudos. *Sexto Censo de Población...*

[14] Citado por McCaa, "Tratos nupciales"..., en Gonzalbo y Rabell, *Familia y vida privada en la Historia de Iberoamérica,* p. 26.

consentimiento de las dos familias. Un joven sabía que, eventualmente, sus padres le buscarían esposa, pero existía también la posibilidad de que él mismo comunicara a sus progenitores su elección. "El vió a Paulina y le gustó y así indicó a sus padres con quién quería casarse."[15] Para la joven la situación poco había cambiado desde la época de la conquista. En comunidades remotas o muy tradicionales, los testimonios sugieren que las mujeres tenían poca o nula participación en la elección de su marido. La aparente libertad que en ocasiones se le confería estaba condicionada por la voluntad de los padres. Podía rechazar la petición siempre y cuando sus familiares estuvieran de acuerdo. En caso contrario, ella, sumisamente, debía aceptar el compromiso no obstante que se tratara de un varón que nunca antes hubiera visto o no fuera de su agrado.

A pesar de la diversidad cultural ya señalada, existía una interpretación bastante homogénea de las formas tradicionales del matrimonio que sólo mostraba ligeras variantes, más de forma que de fondo. En los Altos se aplicaba la endogamia como mecanismo de preservación del grupo indígena. Las marcadas diferencias sociales no permitían el mestizaje, por lo que el matrimonio entre ladinos e indios era excepcional y no era aprobado por ninguno de los dos grupos. La situación llegó al extremo en el municipio de Chamula, en donde simplemente no se permitía a los ladinos establecerse en él. Tampoco en Cancuc se les permitía residir en forma permanente.

La precocidad nupcial, al igual que entre otros grupos indígenas, seguía siendo característica de estas uniones.[16] Variaba entre los 14 y 18 años en las mujeres y en el caso de los hombres, entre 16 y 20 o incluso más temprano, cuando se trataba de "tapar" a una niña, entre 8 y 9 años, es decir, para establecer el compromiso con sus padres y que no fuera prometida, más adelante, a otro varón.[17] ¿Cuáles eran las razones por las que contraían matrimonio a temprana edad? Posiblemente, el bajo promedio de vida ejercía una fuerte presión.[18] Pero también pesaba la tradición impuesta por la Iglesia católica para evitar la concupiscencia. Y es que la necesidad de salvaguardar las buenas costumbres era una justificación suficiente para que las autoridades eclesiásticas, y no los interesados, tomasen la decisión de la edad en que contraerían matrimonio.[19]

[15] Chapman, "Expedición...", p. 135.

[16] Véase González Montes, "Las costumbres...", en Figueroa, *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos.*

[17] Villa Rojas, *Etnografía...*, p. 276. Otros ejemplos en Guiteras, "Diario...", p. 224.

[18] En los Altos, a excepción de San Cristóbal, 10% o menos de la población superaba los 50 años. *Sexto Censo de Población...*

[19] Gonzalbo, *Familia y orden colonial...*, p. 44.

Los arreglos matrimoniales representan un aspecto medular de la cultura. Requerían, además de tiempo, un gasto considerable por parte de la familia del contrayente. Las descripciones muestran la permanencia de antiguos rituales en los que se advierte la tradición: un sondeo preliminar realizado por la familia del novio para conocer la disposición de los padres de la joven, la petición de mano de la novia, los arreglos nupciales entre las dos familias, las entregas de regalos como parte del "pago de la novia", la ceremonia y la fiesta posterior.[20] Dentro de estas costumbres había elementos particulares. Los padres de la joven[21] no aceptaban, de entrada, la petición del muchacho y su familia al presentarse en la casa de la elegida, fuera de madrugada entre las 4 y 5 de la mañana o al ponerse el sol, cuando estaba seguro de encontrar a los padres de la muchacha.[22] Llevaban varios litros de aguardiente para ganarles la buena voluntad, costumbre antigua entre los indígenas que acompañaba todo rezo o petición. La situación podía prolongarse por horas pero el trago difícilmente era aceptado. No se daba a la hija a la primera visita. Se pedía a los visitantes, con aspereza, que abandonaran la casa y se llevaran los no requeridos regalos. Los argumentos sobraban. Los padres alegaban que su hija era demasiado joven, que ayudaba a su madre, quien no deseaba concederla; o bien que era perezosa y desobediente, que no sabía hilar ni tejer, moler ni hacer tortillas. También echaban en cara los defectos de su futuro yerno. El rechazo podía a la vez referirse a no cumplir con el ritual: "el hombre no supo hacer la petición pues ni siquiera se arrodilló como es la costumbre".[23] Los persistentes progenitores del muchacho reaparecían una y otra vez para sufrir regaños y humillaciones y el rechazo de sus obsequios. Lo intentaban cuatro, cinco, seis, diez o más veces hasta que los padres de la joven aceptaban lo que sus visitantes les habían llevado. Y es que el número de visitas y la dilación imprimían seriedad al trato entre ambas familias. Una aceptación demasiado rápida daría qué decir de la joven, en tanto con las negativas, los padres indicaban que no estaban ansiosos de casar a su hija y que si la nueva pareja no congeniaba, recibirían con gusto a la mucha-

[20] González Montes, "Las costumbres", en Figueroa, *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, p. 94.

[21] La mujer debía estar siempre representada por un hombre al hacer los trámites matrimoniales. En ausencia del padre, era el hermano, tío paterno o cualquier otro hombre de igual apellido que ella.

[22] En algunas comunidades era costumbre nombrar un representante de la familia del pretendiente, el "jokol", para desempeñar esta función que generalmente se caracterizaba por su ascendencia entre el grupo. Se le daba una botella de aguardiente para que "vaya caliente y pueda hablar bien". Pozas, *Chamula...*, p. 131.

[23] Villa Rojas, *Etnografía...*, p. 277.

cha de regreso al hogar paterno.[24] En cambio una mujer se indignaba y lo consideraba un insulto cuando su marido decía que enseguida sus padres la habían dado.[25]

La mirada festiva

Aceptadas las dádivas, se formalizaba la unión de los contrayentes. Se acordaban los gastos de la boda, la fecha del matrimonio, el tiempo de servicio del novio y con quiénes viviría la pareja. El trago, como en muchos otros casos, era elemento fundamental para sellar un trato. En ocasiones se consultaba a la joven: "si ella hubiera dicho que no estaba conforme, no se hubiera aceptado el trago".[26] Pero el comentario más frecuente era: "a la muchacha no le preguntan nada; es lo que quieren sus padres".[27] No faltaron quienes protestaban entre lágrimas y amenazas con huir. Ciertamente la madre buscaba asegurar el bienestar de su hija, donde pudiera comer bien, donde no la maltrataran, aunque no se descartan los casos en que lo que interesaba más a la familia, sobre todo al padre, era obtener los beneficios establecidos por el pacto nupcial. Una mujer reclamó al marido los malos tratos que le propició por dar a luz tres niñas y ningún varón. "Ahora que están grandes, a todos les alargas la mano para que te den trago".[28]

Los simbolismos caracterizaban el ritual. Parte importante del ceremonial eran los regalos entregados a los padres de la joven, considerados el "precio de la novia", con lo que se pretendía compensar a sus progenitores las dificultades y gastos que habían tenido durante su crianza,[29] costumbre opuesta a la tradición colonial de dar la dote a la mujer para ayudarle al marido a sobrellevar las cargas del matrimonio. Con este trato ambas familias tenían por qué proteger la unión. En el caso del joven, si la novia decidía regresar a su hogar paterno por maltrato y si la ofensa fuera válida para las autoridades, sus padres perderían la inversión. Lo mismo sucedía con la novia. Si ella no cumplía con sus obligaciones, la familia del novio la podía regresar y la de ella tendría que devolver los regalos.

24 Guiteras, *Los peligros...*, pp. 116-117.

25 Guiteras, *Cancuc...*, p. 173.

26 Guiteras, *Cancuc...*, p. 176. Otros ejemplos en Villa Rojas, *Etnografía...*, y Pozas, "El paisaje...", p. 285.

27 Guiteras, "Diario...", p. 123.

28 Pozas, "El paisaje...", p. 67.

29 Lombardo, *La mujer...*, p. 24.

El día fijado para el casamiento era el momento en que se entregaba "el bocado", que variaba en cada caso. Recaudar la suma necesaria implicaba un gran esfuerzo.[30] El gasto aproximado era de entre 30 y 50 pesos, diferencia que dependía más de la calidad del aguardiente que se ofrecía que de la cantidad de alimento. Por lo general se entregaba maíz, frijol, tamales, panela, sal, chile seco, carne fresca o salada, pan, además de aguardiente, en diversas cantidades según la posición personal del contrayente y el arreglo hecho con los padres de la elegida.[31] Algunas descripciones hacen mención a plegarias imbuidas de sincretismo religioso que pronunciaba algún pariente o principal invocando a los santos patronos para que los protegiera del mal y les permitiera traer otro miembro "a la casa y a la tierra". Ambas familias participaban en el banquete, cuidaban la etiqueta y el lugar de cada quien en las jerarquías. La escasa o numerosa concurrencia dependía de la posición de la familia y de su relación con las autoridades. Bebían hasta el amanecer, hasta el día siguiente, hasta terminar el trago, generándose tremendas borracheras que llegaban a fuertes trifulcas.

Con el matrimonio, el hombre alcanzaba la mayoría de edad, es decir, se convertía en un individuo responsable ante la comunidad y adquiría la obligación de servir en los cargos públicos. Pero el compromiso no terminaba con la ceremonia matrimonial. Los lazos familiares se fortalecían con el servicio nupcial, costumbre practicada desde la colonia.[32] El novio se trasladaba a casa de sus suegros, donde permanecía por un periodo variable, generalmente de un año, auxiliando en sus labores a la familia de su mujer como parte del "precio" de la novia. Cumplido este requisito, retornaba con

30 Los indios recibían un jornal de 50 centavos cuando el salario mínimo vigente era de 1.30 pesos diarios. Rus, "La comunidad...", en Viqueira y Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, p. 253.

31 Varios autores dan cuenta de la variedad de alimentos que se ofrecía y su costo. Por ejemplo, un joven ofreció:

1 garrafón de aguardiente	20.00
80 huevos cocidos (a 3 ctvs. cada uno)	2.40
80 tortillas	0.80
80 panes de masa y frijol	2.40
2 bolas grandes de pozole (una con Chile)	0.60
1 bola de chile molido	0.50
2 libras de carne de toro	2.00
1 almud de frijol	1.50
	30.20

Villa Rojas, *Etnología...*, p. 266.

32 Gonzalbo, *Familia y orden colonial...*

ella a su hogar paterno en donde residía hasta estar en condiciones de asumir la responsabilidad como jefe de familia y construir una nueva casa que por lo general se levantaba en una porción de terreno cedido por su padre.[33] La mujer debía aceptar, con espíritu de sumisión, la voluntad del marido. Debía adaptarse a vivir no sólo con él sino también con sus suegros y otros parientes políticos, sin que su parecer se tomara en cuenta.

La vida conyugal

Las responsabilidades en el matrimonio se fincaban sobre la base de la familia como unidad. Marido y mujer se movían dentro de un grupo cuya estructura económica exigía el concurso de los dos para poder subsistir. La joven conocía sus obligaciones al contraer matrimonio; debía saber moler, tortear, hacer pozol; también hilar y tejer la ropa. Sin embargo, no se tomaba en cuenta si era o no virgen.[34] El hombre sólo reclamaba que no hubiera tenido hijos, actitud que demostraba la confianza en la conducta de la joven celosamente cuidada desde niña por la madre. Su educación era responsabilidad de la familia, de quien aprendía no sólo las habilidades necesarias propias de su género para cumplir con sus obligaciones domésticas, sino también las reglas de conducta que debería mantener para preservar su cultura. No asistía a la escuela pública porque iban niños con quienes ella no podía hablar ni jugar después de los 8 años.[35] Tal actitud respondía a la necesidad de los padres de no exponer a su hija a situaciones en las que se ponía en peligro su futuro. Una mujer soltera debía bajar la vista en presencia de un hombre y no pronunciar palabra; ésta era la conducta apropiada para poder concertar un buen matrimonio.[36] Pero tampoco interesaban los conocimientos impartidos por maestros que generalmente desconocían la lengua de los alumnos. Aprender el "castilla", a leer y escribir no representaba una razón para asistir a la escuela ya que la mujer podía enseñar a los hijos todo lo que ella había aprendido de sus padres dentro del hogar.

Durante los primeros años de su vida matrimonial, se le ciudaba del mismo modo que cuando era soltera. No debía salir sola y raramente vi-

33 El patrón inverso era menos frecuente y ocurría en el caso de huérfanos o de hombres de familias pobres.

34 Pozas, "El paisaje...", p. 90; Guiteras, *Cancuc...*, p. 180.

35 Pozas, Isabel H. de, "La posición de la mujer...", p. 7.

36 Pozas, "El paisaje...", p. 90.

sitaba el pueblo, salvo cuando se trataba de las grandes festividades. Sólo con el tiempo, cuando ya sus hijos podían acompañarla, lograba mayor libertad y tomaba parte activa en la vida social de la comunidad, siempre al lado de su marido, disfrutando de bebidas y comidas por igual.[37] No en todos los casos la posición de la mujer era de subordinación. Algunas decisiones importantes se realizaban de común acuerdo: ceder a una hija en matrimonio no podía ser acción del padre sin el consentimiento expreso de la madre;[38] lo mismo sucedía en el caso de compraventa de algún terreno o de un animal. Además, ella era la depositaria de los bienes en efectivo con que contaba la familia, fruto de las transacciones comerciales realizadas en el mercado, lo que de ninguna manera le aseguraba su independencia.

El convenio para formar una nueva familia no trascendía más allá de los familiares de los nuevos cónyuges, salvo en aquellos casos de oposición de la mujer o de sus padres, en los que intervenían las autoridades o gentes de prestigio. Para evitar el rechazo y que el matrimonio se realizara sin forzar a los contrayentes, "vamos con un *chapomal* de la muchacha porque si no, no sirve"[39] señalaba el padre de un joven que quería contraer nupcias. Y es que el temor y respeto a las autoridades tradicionales permitía que se consiguiera lo que anteriormente había sido negado. Los padres de la mujer por lo general accedían por tratarse de un miembro respetado de su comunidad, pero exigían que se cumplieran los tratos nupciales y no se pasaran por alto las numerosas obligaciones, gastos y formulismos de una boda formal.[40]

No faltaron las trasgresiones al orden establecido. Los datos disponibles revelan la inseguridad en que vivían las mujeres, no sólo las que habían sido abandonadas o las viudas sino también las solteras, ante las estrategias de los hombres para tomar esposa por la fuerza. Es difícil conocer con qué frecuencia sucedía, pero incluso en estos casos, quienes estaban dispuestos a romper las normas para contraer matrimonio, no se atrevían a ignorar a la autoridad. Parecen haber sido más comunes en Cancuc y Tenejapa; también los había en Oxchuc.[41] Se trataba, por lo general, de mujeres viudas o separadas, aunque también eran frecuentes los

37 Guiteras, *Los peligros...*, p. 119.

38 Pozas, "El paisaje...", p. 6.

39 Guiteras, *Cancuc...*, p. 188.

40 Villa Rojas, *Etnografía...*, p. 235. Otros ejemplos en Guiteras, *Cancuc...*, p. 174.

41 Guiteras, *Cancuc...*, p. 173. Villa Rojas, *Etnografía...*, p. 240. Pozas no hace mención del arrastre de mujeres en Chamula. Desconocemos si en verdad fue una práctica común en este municipio. Tampoco Guiteras habla de "jalar" en Chenalhó.

casos de huérfanas que no tenían un hermano u hombre que las protegiera.[42] La costumbre era acudir a algún miembro importante del linaje de la muchacha para que diera su anuencia para "arrastrar", "jalar" por la fuerza a la mujer; se le daba trago para que interviniera.[43] Pero esta norma no siempre fue respetada. En Cancuc, la fuerte presencia del cacique ladino obligó a alterar las formas acostumbradas y con mayor frecuencia, los hombres acudían a autoridades ladinas, al agente y a los justicia, a quienes generalmente sobornaban. Una viuda le dio $10 al cacique para trago. Desde entonces cuando alguien pedía permiso para arrastrarla el cacique decía: "no hay orden".[44] Un caso ilustrativo de la ingerencia de actores sociales ajenos al grupo fue el de una viuda de Oxchuc que se negaba a entregar a su hija a pesar de la presión de las autoridades ladinas: "ya está en edad de casarse y acá hay bastantes hombres solteros, ¿por qué, entonces, se le quiere seguir conservando soltera? [...] Por esta razón yo digo que desde luego se haga comparecer aquí a la madre y al hermano para que de una vez se defina este negocio."[45]

Pocas noticias encontramos acerca de las fugas de enamorados duramente criticadas por la comunidad por no respetar las formalidades que implicaba el matrimonio. En estos casos, si los jóvenes decidían llevar una vida marital, el muchacho debía acercarse a su suegro a fin de consolidar la unión, rogándole que le perdonara y pagando con servicios y aguardiente el precio usual, sin llevar los demás regalos.[46]

La separación

Algunos fragmentos de historias individuales revelan la fragilidad de la unión conyugal. El hombre practicaba el adulterio sin ser sancionado por las autoridades, incluso si decidía llevar a su casa otra mujer, siempre y cuando pudiera satisfacer las necesidades económicas de ambas.[47] Si la primera esposa no contaba con la protección de sus familiares consanguíneos no tenía alternativa y aceptaba convivir con la segunda mujer,

[42] Este procedimiento era más común entre las comunidades de Cancuc y Tenejapa. Guiteras, *Cancuc...*, p. 173.

[43] Villa Rojas, *Etnografía...*, pp. 238-239.

[44] Guiteras, *Cancuc...*, p. 174

[45] Villa Rojas, *Etnografía...*, pp. 240-241. Otros casos en Pozas, "El paisaje...", p. 85.

[46] Guiteras, *Los peligros...*, p. 122.

[47] Guiteras, *Los peligros...*, p. 120. En raras ocasiones se le obligaba a pasar una reducida pensión a su primera esposa por tener un hijo pequeño .

situación que no estaba exenta de constantes pleitos para arreglar el triángulo amoroso.[48] Desconocemos la frecuencia de estas uniones pero variaba de una comunidad a otra. Esta laxitud en relación con la conducta del hombre contrastaba con el caso de la mujer. La comunidad exigía a la mujer, de cualquier edad, una conducta sexual apegada a las normas de fidelidad. Si cometía adulterio era castigada por el marido con palizas que en ocasiones llegaban a causar la muerte.[49]

La revisión de los trabajos etnográficos sugiere que los casos de separación temporal eran frecuentes. La esterilidad era motivo suficiente para que el hombre abandonara a su mujer, pero también lo era el no tener un hijo varón, uno de los mayores anhelos de todo matrimonio en estos parajes. No se trataba sólo de perpetuar la existencia del linaje y ayudar al padre en las labores cotidianas en la milpa, sino también de asegurar la transmisión de sus bienes ya que por costumbre una mujer no tenía derecho a heredar la tierra, ni al uso de la casa ni a la milpa.[50] En este caso, el hombre podía abandonar a su esposa o llevar a su casa a otra mujer sin consultárselo, por considerar que era lo justo.[51] Domingo convenció a su mujer de la necesidad de tener un hijo para que cuando él muriera hubiera alguien a quien dejar el terreno y ella pudiera seguir viviendo en su casa. Fue así como la esposa ayudó a su marido a buscar una segunda mujer.[52] En otras ocasiones, la mujer era devuelta a sus padres por el novio o sus suegros si se consideraba que no era trabajadora. Entonces, los padres de la joven se veían obligados a regresar los regalos recibidos como precio de la novia.

Motivos menores eran también causa de abandono. Si a un hombre no le satisfacía la mujer que tenía por esposa, con cualquier pretexto podía dejarla o casarse con otra, exigiendo la devolución del dinero que había gastado en alcohol y alimentos el día de la boda. Razones suficientes eran acusarla de no cumplir con sus deberes: que no tuviera agua ni lumbre cuando regresaba de la milpa, ni la comida preparada, o no supiera tejer.[53] En muchos casos de abuso por parte del marido, como sucedía también en sociedades no indígenas, la mujer guardaba silencio. Por lo general, no

48 Varios casos se encuentran en Villa Rojas, *Etnografía...*, p. 290.

49 Sobre casos de mujeres adúlteras véase Villa Rojas, *Etnografía...*, p. 258.

50 Una mujer casada no podía heredar la tierra al morir su esposo porque por interés, otro hombre podía "jalarla". Parece ser que sólo la mujer chamula podía conservar un pedazo de terreno. Véase Pozas, *Chamula...*

51 Chapman, "Expedición...", p. 231.

52 Chapman, "Expedición...", p. 130.

53 Pozas, *Chamula...*, p. 265.

abandonaba a su esposo debido a las sanciones sociales de que era objeto y al temor que le infundía el castigo de los brujos, costumbre muy arraigada en estas comunidades.[54]

No todas se resignaban a sufrir vejaciones e injusticias. Había quienes se negaban a tortear y decían que no sabían tejer. Era una forma de resistencia para que el hombre del que recibían malos tratos, las abandonara. Pero también, en medio de esta aparente sumisión, otras acudían ante las autoridades tradicionales para exponer sus quejas e incluso tomaban la iniciativa de separarse. Esta decisión en mucho dependía del respaldo y protección que le brindara su familia. Recibir una paliza del esposo cuando se emborrachaba, un mal entendido que diera lugar a palabras ásperas, los celos triviales de una cuñada o la suegra, una falsa acusación o la irresponsabilidad económica eran motivo para retornar a la casa paterna. El marido, aparentemente arrepentido, trataba de recuperarla llevando los inevitables garrafones de aguardiente. Al calor de las copas se buscaba arreglar el asunto. Con frecuencia las peleas terminaba en reconciliaciones; las penurias económicas obligaban a la mujer a retornar,[55] pero no faltaba quienes se negaban a regresar con su marido y preferían buscar otro hombre para casarse. Finalmente el matrimonio era la forma para poder sobrevivir.

En los casos de separación, temporal o definitiva, no hay denuncias ante una instancia civil, menos aún religiosa. Sólo si no se arreglaba satisfactoriamente en el seno de la familia, la pareja se veía obligada a comparecer ante sus autoridades tradicionales. Siempre, por todos los medios posibles, se trataba de conciliar y allanar las dificultades entre los cónyuges para que la mujer volviera con su marido. Por lo general, el motivo principal era la embriaguez. El acusado se esforzaba en demostrar que antes del incidente había tomado mucho. Y es que la única disculpa aceptada por haber actuado con violencia era que la embriaguez le había cegado. Pero la mujer no siempre guardaba silencio. En su lucha por la sobrevivencia, había quienes delataban la agresividad de sus esposos y solicitaban la protección de las autoridades. Rara vez el comportamiento autoritario y violento de los hombres era castigado. Cuando era inevitable la separación definitiva, como el hogar y la tierra eran propiedad del hombre, la mujer regresaba con sus hijos a casa de sus padres o con algún familiar cercano, con sus escasas pertenencias, o de lo contrario corría el riesgo de ser "arrastrada" por otro hombre.

[54] Lombardo, *La mujer...*, p. 29. Véase también Villa Rojas, *Etnografía...*

[55] Ospina, "Diario...", p. 82.

La viudez era frecuente, pero igualmente frecuentes eran las segundas nupcias, en especial cuando los hijos eran pequeños. La división estricta de las ocupaciones entre el hombre y la mujer creaba una interdependencia de los sexos. Además de las labores domésticas, la mujer participaba en las faenas del campo y en la venta de sus productos en el mercado. La migración temporal de los hombres a las fincas cafetaleras o a centros urbanos obligados por la aridez de sus tierras, significaba para ella una mayor carga de trabajo, un aumento en la responsabilidad de la familia, pero no un cambio en cuanto a su posición en el grupo. Continuaba dependiendo de la autoridad del marido, estuviera o no presente. De ahí que fuera casi imposible la vida de un hombre solo en la comunidad. Un claro ejemplo es el caso de Chamula. Para 1940 el censo registró 4 461 familias y sólo 86 personas solas. Los hombres no podían pedir su pozol o su tortilla a su madre o hermanas.[56] En su desesperación por buscar esposa acudían a sus parientes o incluso a sus autoridades. Entre trago y trago se hacían los arreglos.[57] No era costumbre dar a un viudo, una mujer que no hubiera estado casada. En el caso de una viuda o separada, las formalidades eran menores y la mujer tenía mayor libertad para actuar. Y el precio de la novia era aproximadamente una tercera parte de lo que se acostumbraba pagar por el primer matrimonio.[58] A los 15 días de haber quedado viudo, un chamula fue ante sus autoridades a pedirles mujer. Había juntado $20. "¿Por qué no me hace favor de buscarme una mujer? Escójala que sea galana, que no sea cimarrona, que no sea bravo su corazón."[59] Sólo si aceptaban sus familiares el aguardiente, la suerte de la mujer estaba sellada.

Los documentos no muestran un deseo de cambio. En algunos casos, era evidente una observancia muy estricta de las reglas. Un maestro nombrado agente en Cancuc, al tratar de modificar los hábitos tradicionales, combatir el alcoholismo y llevar a cabo trámites legales en casos de delitos, fue amenazado y obligado a salir del pueblo por los propios indígenas.[60] En otros, se escuchaban quejas en contra de la violación a las normas establecidas. Los hombres acudían con mayor frecuencia a las autoridades ladinas a las que por lo general sobornaban, y no a las tradicionales. ¿Cuáles eran las razones? Había quienes atribuían este cambio al caciquismo que prevalecía en algunas regiones. Pero también eran evidentes los efec-

[56] Guiteras, *Cancuc...*, p. 174.

[57] Pozas, *Chamula.* Otros ejemplos en Guiteras, *Cancuc...*, pp. 177 y 180, y Villa Rojas, *Etnografía...*, p. 284.

[58] Guiteras, *Los peligros...*, pp. 121-122.

[59] Pozas, *Chamula...*

[60] Guiteras, *Cancuc...*, p. 84.

tos de la migración, de quienes desde tiempo atrás acostumbraban pasar temporadas de tres o cuatro meses fuera de sus comunidades en busca de mayores ingresos. El contacto con una cultura y un mundo ajenos al suyo empezaba a dejar huella. Un anciano se lamentaba de que "ya nadie consulta ni va a ver al más viejo del clan".[61] Igualmente, estas alteraciones a las normas se originaban en las precarias condiciones económicas del contrayente. Al denunciar que "ya no se lleva bocado porque sólo se jala" quedaba claro que para un joven era más fácil comprar trago a una o dos personas que cumplir con los requisitos del precio de la novia, sobre todo si no contaba con el apoyo de su familia.

Estas denuncias mostraban con claridad que a pesar del aparente aislamiento de las comunidades de los Altos, su cultura no permanecía intacta. Lo sorprendente era su habilidad para poder sobrevivir y mantener un margen relativo de autonomía frente a las presiones ladinas. Y en este proceso la mujer desempeñó un papel fundamental. El apego a cánones tradicionales aseguró la transmisión de rasgos distintivos de su cultura; el aislamiento en que vivió por largos años favoreció la permanencia de su lengua y de aquellos patrones ligados a creencias locales y prácticas culturales que mantenían la cohesión del grupo. Incluso aún en los años cincuenta, cuando los proyectos del Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1951) y la labor de los misioneros evangelistas del Instituto Lingüístico de Verano, acentuaron los cambios en la vida de las comunidades, preservaron los mecanismos que permitieron asimilar esos cambios. La mujer tuvo acceso a la escuela, atendida por maestros bilingües, a centros de salud, y se integró progresivamente en la economía local. No obstante, permaneció como pieza clave en la tràns misión de su cultura. Se mantuvo la estructura comunitaria y se conservaron las antiguas creencias religiosas. Sin embargo, la modificación de formas de conducta tradicionales, los rituales no perdieron su valor. No abandonaron su lengua, ni sus mitos, ni muchas de sus costumbres. Pero este rechazo tenía una razón de fondo. Aceptar la lengua, valores y contenidos culturales de la sociedad dominante implicaba su total integración a la sociedad nacional, a lo que los grupos indígenas no estaban dispuestos. Así, junto a un acelerado proceso de desarrollo económico, de modernización del país a mediados del siglo XX, la identidad e intereses de las comunidades de los Altos permanecían. Era una muestra de su vitalidad, de su lucha por defender su autonomía y preservar su cultura.

[61] Guiteras, *Cancuc...*, p. 174.

Bibliografía

Cancian, Frank, "Political and religious organizations", en *Latin American Studies Program*, Cornell University, s/f.

Chapman, Anne, "Expedición a la zona tzeltal de Chiapas, 1943-1944", México, Instituto Nacional Indigenista, 1944, documento inédito.

González Montes, Soledad, "Las costumbres de matrimonio en el México indígena contemporáneo", en Beatriz Figueroa (coord.), *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos*, México, El Colegio de México, 1998.

Gonzalbo, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.

Gonzalbo, Pilar y Cecilia Rabell (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 1996.

Greaves, Cecilia, "La familia indígena y la lucha por conservar su identidad étnica", en Pilar Gonzalbo (coord.), *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos*. México, El Colegio de México, 2000.

Guiteras, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

_____, "Diario de San Pablo Chalchihuitán", México, Instituto Nacional Indigenista, 1946, documento inédito.

_____, *Cancuc: etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1992.

Lombardo, Rosa María, *La mujer tzeltal*, México, 1944.

McCaa, Robert, "Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900", en Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 1996.

Ortiz Herrera, Rocío, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparativa*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 2003.

Ospina, Gabriel, "Diario etnográfico. Expedición a la zona tzeltal. Chiapas 1943-1944", México, Instituto Nacional Indigenista, 1944, documento inédito.

Pozas, Ricardo, "El paisaje de los pueblos de indios en la altiplanicie de San Cristóbal", México, Instituto Nacional indigenista, s/f, documento inédito.

_____, *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1959.

Pozas, Isabel H. de, "La posición de la mujer dentro de la estructura tzotzil", México, Instituto Nacional Indigenista, s/f, documento inédito.

Rus, Jan, "La comunidad revolucionaria institucional. La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.

_____, "Rereading tzotzil ethnography: recent scholarship from Chiapas, México", en John Watanabe y Edward Fisher (coords.), *Pluralizing Ethnography:*

comparison and representation in maya cultures, histoires and identities, 2004, School of American Research, Santa Fe, N.M., pp. 199-230.

Sexto Censo de Población, 1940, Chiapas, México, Secretaría de la Economía Nacional/Dirección General de Estadística, 1943.

Villa Rojas, Alfonso, *Etnografía tzeltal de Chiapas,* México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1990.

Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades,* México, El Colegio de México, 2002.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.

LOS RECURSOS DE ADAPTACIÓN

VIUDAS EN LA SOCIEDAD NOVOHISPANA DEL SIGLO XVIII. MODELOS Y REALIDADES

PILAR GONZALBO AIZPURU
El Colegio de México

El retrato de un matrimonio en actitud apacible, rodeado de sus hijos, es la imagen burguesa de la felicidad doméstica y fue, durante varios siglos, el ideal literario propuesto como culminación de una compleja trama de aventuras. Los cuentos, como las novelas, terminaban con el triunfo del amor sobre los obstáculos: vivieron felices y tuvieron muchos hijos. Para el historiador es difícil saber cuántas parejas se conocieron y se amaron antes de casarse. Algo más podemos vislumbrar de aquellas que llegaron a amarse tras algún tiempo de convivencia; al menos contamos con las expresiones de reconocimiento en algunos testamentos, que no se limitan a registrar el destino de los bienes asignados al cónyuge, sino que añaden frases como "por el mucho amor que me ha mostrado", "por sus constantes atenciones" o "en correspondencia a su afecto". En el extremo opuesto, también sabemos algo de los pleitos conyugales, de la ruptura del vínculo y de la violencia física, que quedaron registrados en expedientes de divorcio y procesos judiciales.

No fue la falta de fuentes lo que mantuvo a la gente común al margen de la historia, sino que nadie se había ocupado de ella, porque sólo en las últimas décadas comenzó a tener interés la vida cotidiana; por eso apenas ahora comienzan a preocuparnos preguntas como la de cómo se vivía la viudez en tiempos pasados. Un viudo siempre fue igual a un soltero y sólo difería de un casado porque había vuelto a ser un prospecto para el matrimonio. Por el contrario, la mujer que había perdido a su marido, hasta fechas recientes, en la cultura occidental hispánica, llevaba adherida a su personalidad la etiqueta de viuda, con frecuencia convertida en un hábito luctuoso hasta el fin de sus días. Según las circunstancias, podía ser objeto de lástima, de recelo, de envidia, de burla, pero siempre tendría algo que la diferenciaba de las doncellas y de las casadas.

En el México colonial, muchas mujeres se casaban con hombres de mayor edad, desde el promedio frecuente de cinco a seis años de diferencia, hasta el extremo de los maridos de más de 50 años que desposaban a jóvenes de 20. Eran frecuentes las muertes de mujeres jóvenes por infecciones o complicaciones del embarazo y el parto, pero también eran muchas las esposas que sobrevivían a su cónyuge. Los datos disponibles hasta el momento nos permiten deducir que, así como había diferentes patrones matrimoniales en el campo y la ciudad, también era distinta la situación de las viudas. En comunidades rurales, viudos y viudas se casaban con la misma frecuencia, los periodos de viudez eran cortos y las segundas y terceras nupcias, muy frecuentes. En pequeñas poblaciones y comunidades rurales, los viudos casi siempre se unían entre sí y pocas veces con soltero o doncella, respectivamente.[1] En las ciudades, viudos y viudas se unían a solteros en proporción ligeramente superior a los enlaces con otros viudos, y, pese a lo que se consideraría una situación de inferioridad en el competido mercado matrimonial, ellas no bajaron de calidad en su segundo enlace sino que se mantuvieron o ascendieron, al casarse las españolas con españoles (89%) y las mestizas con españoles o castizos (31 y 15% respectivamente).[2] Sin embargo, las expectativas de un nuevo matrimonio para las viudas eran más remotas, en particular si no eran jóvenes ni tenían algún caudal que ofrecer como dote. El resultado es que, en las ciudades novohispanas, siempre hubo mayor número de viudas que de viudos; y ya que la sociedad colonial tenía claramente definido el lugar que correspondía a cada quien, existió un modelo de comportamiento y una actitud relacionada con las viudas.

No es raro que al referirse al mundo urbano de la Nueva España en los siglos XVI a XVIII sea frecuente encontrar la mención de las viudas: de las que se fingían viudas, de las piadosas y de las disolutas, de las potentadas y de las pordioseras, de las que se supone que disfrutaban de una libertad que antes no imaginaron y por eso tampoco desearon y de las que lamentaban su desamparo... el caso es que había muchas, que actuaban en el mundo del trabajo y en las altas esferas de la vida social, que influían en las decisiones familiares y que su situación era peculiar, diferente de las casadas y de las solteras.

[1] Las referencias precisas se refieren a cuatro comunidades indígenas: en tres de ellas, Cecilia Rabell encontró la misma práctica. Rabell, *La población...*, pp. 24-25; en una pequeña población chiapaneca, 19% de los enlaces eran de viudos y 95% de ellos se casaban con otro viudo. Klein, "Familia y fertilidad..." p. 283.

[2] Referencias correspondientes a los años 1760-1820, del Ramo Matrimonios del AGNM.

Más de una viuda acomodada conservó y enalteció el abolengo de su linaje, aumentó el patrimonio familiar y situó a sus descendientes en posiciones prominentes; otras lograron conservar y acrecentar el negocio del difunto; algunas se arruinaron, víctimas de administradores deshonestos o incompetentes; muchas trabajaron con sus manos para mantener a su familia; casi todas manifestaron tendencia hacia la piedad religiosa; las que tuvieron oportunidad contrajeron nuevas nupcias y las que no lograron un marido se conformaron con la compañía más o menos duradera de un hombre que las apoyase y les diera "sombra", lo que en su concepto equivalía a respaldo económico y protección personal.

La viudez era un estado respetable que al mismo tiempo beneficiaba a quienes pretendían consolidar una posición honorable, y perjudicaba a las que aspiraban a gozar de una libertad a la que legalmente tenían derecho pero que en la práctica se veía limitada por convencionalismos sociales. Como en cualquier otro estado, las diferencias entre unas y otras derivaban de la posición económica y, muy relacionada con ella, de la consideración social. Resulta más difícil definir qué era aquello que las unía. Claro que consideramos obvia la categoría de viudas, tanto que parece superfluo definirla. Ciertamente existía un criterio estrictamente jurídico y canónico según el cual era viuda la mujer cuyo marido, con el que estuvo legítimamente unida por la Iglesia, había muerto. Pero por otra parte, la situación de muchas viudas era semejante a la de las casadas abandonadas por sus maridos o de las solteras que nunca lo tuvieron. Con hijos o sin ellos, ricas o pobres, a muchas mujeres les tocó asumir la responsabilidad de mantener su hogar. Las diferencias no dependían tanto de los conocidos impedimentos legales como de la actitud de la sociedad, de la forma en que se consideraba que debían comportarse. Se ha hablado de las mujeres solteras que se fingían viudas para conservar la respetabilidad, porque aunque fueran muchas las madres solteras, siempre la presunción de un matrimonio previo aseguraba una mejor posición social. Por ese simple hecho de haber estado casadas, las viudas merecían respeto, pero si a ello se añadía la supuesta desdicha del desvalimiento y desamparo en que habían quedado, se consideraban merecedoras de protección. De modo que la diferencia entre ellas y las solteras era una cuestión de dignidad, así como la distancia con las casadas abandonadas se establecía por el menosprecio hacia quienes habían sido incapaces de retener a sus maridos.

El conocimiento de la legislación, del discurso eclesiástico y de los prejuicios sociales, desde la perspectiva moderna, muestra que las normas mantenían a las mujeres en la sumisión a los varones de la familia, sin ca-

pacidad para tomar decisiones ni aun para disponer de sus bienes hasta el momento en que quedaban viudas. Pero ese mismo criterio que se refería a su debilidad, se tornaba favorable en cuanto dejaban de depender de un varón: ganaban independencia y autonomía, sin perder por ello el derecho a ser protegidas, incluso en mayor grado que las casadas y doncellas. En Las Siete Partidas, fundamento de la legislación que se aplicó en las Indias para asuntos relacionados con la familia, se recogía el principio de que el rey era protector de los débiles, desamparados y miserables; de acuerdo con esto se autorizaba a las viudas a aducir el beneficio del "caso de corte", o sea presentar sus asuntos ante los tribunales superiores, que en la Nueva España eran jurisdicción del virrey.[3]

Incluso hay quien ha señalado que la viudez era la situación ideal de las mujeres. Aunque objetivamente, por lo que se refiere a las disposiciones promulgadas o asumidas, esta apreciación pudiera ser correcta, en cambio en cuanto a la supuesta felicidad que iría unida a la libertad se trata de una mirada anacrónica, porque la libertad e independencia que hoy apreciamos no eran valores muy reconocidos hace más de doscientos años. La felicidad siempre es subjetiva y ni siquiera depende de bienes y comodidades, pero hay condiciones materiales que impiden liberarse de una condición desdichada; el cuento del hombre feliz que no tenía camisa pudo ser creíble en la utopía intelectual del buen salvaje, pero sería difícilmente aplicable a las personas que vivieron en sociedades agobiadas por normas y prejuicios. Así, lo que podemos conocer, hasta cierto punto, es si la condición de viuda en la Nueva España era compatible con una vida razonablemente placentera y si cualquier actividad desempeñada por una viuda era socialmente aceptable. Referirnos a su presumible felicidad o desdicha no sólo nos proporciona algunos datos curiosos o anécdotas pintorescas, sino que nos muestra hasta qué punto podía ser bien aceptado un orden que no pretendía ser igualitario, pero sí cristiano. Por otra parte, ya que eran numerosas, y en gran parte educadoras de los jóvenes, también nos permite apreciar la forma en que los grupos familiares se adaptaban a situaciones difíciles.

La influencia de las viudas en la sociedad dependía en gran parte del prestigio de su linaje; también de su participación en la economía, ya por la disponibilidad de bienes patrimoniales, ya por su incorporación a tareas productivas; a veces por su relación con órdenes o congregaciones

[3] En la tercera de *Las Siete Partidas*: Ley XLI, título XVIII, y Ley XX, título XXIII. Debo esta referencia al doctor Juan Ricardo Jiménez, quien ha tratado el tema en algunas de sus publicaciones. Jiménez, *El sistema judicial...*, pp. 50-51.

religiosas, como benefactoras o como acogidas al refugio de un claustro; y, en todo caso, por su número en proporción con doncellas y casadas. Para fechas remotas, en los siglos XVI y XVII, no faltan ejemplos de viudas piadosas, de casadas con varios personajes sucesivamente, de algunas emprendedoras, buenas administradoras y enérgicas organizadoras del destino de sus vástagos... Son muchas, pero no dejan de ser casos aislados, numerosos e interesantes, que pueden sugerir formas de comportamiento, pero que no se convierten en referencia estadística, a falta de cifras precisas de población. Mucho más puede decirse de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando los censos de población permiten confirmar o modificar las presunciones derivadas de los ejemplos conocidos.

La viuda ejemplar

El paradigma propuesto a las mujeres de todas las edades y condiciones era igualmente aplicable a las viudas, y aun acaso con mayor rigor, por considerarse que su situación las obligaba a mayor recato, por respeto al honor del marido difunto y por el halo de virtud que debía rodear su propia desdicha. Lo que la ley les proporcionaba era una mayor capacidad para disponer de sus bienes y de su persona; y lo que los maridos, muchos o casi todos, les otorgaron, en sus testamentos, fue la autoridad sobre los hijos menores de edad. Esto que hoy parece lógico, no lo era según la legislación vigente durante la época colonial, de modo que la designación de una esposa como albacea testamentaria, curadora de los hijos e incluso heredera del tercio o del quinto de libre disposición, tenía que hacerse explícita en la última voluntad del marido.[4] Y fueron muchos los que así lo dispusieron, prácticamente todos los que hicieron su testamento cuando todavía tenían hijos párvulos; al mismo tiempo, si vislumbraban problemas en el reparto de bienes, incluían la designación de un curador *ad litem* que los protegiera en litigios judiciales.

De modo que la situación económica de una viuda variaba enormemente, de acuerdo con los bienes recibidos a la muerte de su cónyuge o con su propia fortuna, pero lo que debía ser común a todas ellas era el comportamiento ejemplar. El santoral cristiano proporcionaba algunos ejemplos de virtud excelsa en mujeres de cualquier condición, que habían ascendido a los altares después de haber gozado o padecido unos años

[4] Zárate, *Los nobles...*, señala esta práctica entre la nobleza novohispana (pp. 165-167 de la tesis mecanografiada).

de matrimonio. Siempre en número inferior al de los hombres y aun en proporción muy reducida frente a las vírgenes, mártires y abadesas, las mujeres casadas y las viudas pudieron subir a los altares, convertidas en ejemplos excepcionales. Adela, Atanasia, Eduvigis, Macrina y pocas más, llegaron a la santidad después de haber sido obligadas a casarse contra su voluntad, o tras un brevísimo matrimonio. Lo que se resaltaba de ellas era la forma en que habían podido superar la prueba adversa de la convivencia con un marido, para finalmente entregarse a su verdadera vocación, la de convertirse en simples monjas o abadesas. Según la tradición hagiográfica, dos viudas fuera de lo común, Paula y Mónica, ejercieron plenamente su función de viudas, con perdurable influencia sobre sus hijos. Santa Paula, que sufrió amargamente la pérdida de un esposo amado, abandonó a sus hijos pequeños para retirarse a una comunidad eremítica junto a su hija Eustaquia. Se resaltaba en ella la humildad, al menospreciar incluso el mérito de su renuncia al mundo y a la familia. Santa Mónica, una de las santas mejor conocidas, no cesó en la persecución de su hijo Agustín hasta que consiguió apartarlo de las creencias heterodoxas a las que le habían llevado sus estudios, separarlo de su compañera y de su hijo, y orientarlo hacia el encierro en el claustro. En Mónica se exaltaba el don de las lágrimas, que, sin embargo, no había vertido de dolor por la pérdida de su esposo, sino, según la tradición, por el alejamiento del hijo. Coincidía esta visión con la idea de que una viuda debía llorar moderadamente a su esposo, pues cualquier exceso en el dolor haría pensar que había existido entre ambos un amor exagerado, incompatible con la necesaria dedicación a Dios.[5]

Los predicadores en sermones fúnebres y algunos cronistas al referirse a viudas que habían favorecido a establecimientos religiosos, elogiaban determinadas virtudes como la laboriosidad, la sumisión a su esposo durante el matrimonio, la habilidad para dirigir la economía doméstica y la educación de los hijos, el desprecio de lujos y vanidades y la prodigalidad con los pobres y con la Iglesia. Cuando se referían a mujeres de alcurnia o prominente posición, ensalzaban su humildad al cuidar personalmente de los quehaceres domésticos, del buen comportamiento de los sirvientes y de la distribución personal de las limosnas. Las viudas pobres, incluso las que posteriormente se incorporaron a comunidades religiosas, habían acumulado méritos durante su vida de casadas al ser sumisas, obedientes y resignadas con sus maridos, que con frecuencia salían mal parados en los relatos, como intemperantes y violentos, en contraste con la mansedum-

[5] Algunas referencias a estos ejemplos se encuentran en varios sermones. Entre otros Dallo, *...en honor de Santa Mónica...* y Palavicino, *...ilustrísima Paula...*

bre y piedad de ellas.[6] Las viudas tenían pleno derecho al llanto, pero no sólo por la pérdida del compañero, sino también por la juventud perdida bajo la férula de un esposo con frecuencia desobligado y arbitrario; durante el tiempo de su matrimonio debían sufrir en silencio para proteger el honor del marido y por su propia dignidad, que quedaría malparada si eran públicas las humillaciones que padecían en el hogar.

Las biografías y relatos piadosos dejaban ver cómo el rechazo de la familia servía de estímulo para que las viudas se encaminasen hacia la perfección. La sierva de Dios Ana Guerra sufrió penalidades, enfermedades, malos tratos de su marido e ingratitud de sus hijos y cuando le llegó la muerte se produjeron sucesos portentosos que los contemporáneos calificaron de sobrenaturales, hasta ser enterrada en olor de santidad.[7] Otra señora, poseedora de una cuantiosa fortuna, vestía tan mal "que más parecía usaba las telas para arrastrarlas que para vestirlas, y tanto que fue común censura de las damas que a esta señora el mejor vestido le lloraba en el cuerpo".[8] La misma señora recibió la noticia de la muerte de un hijo mientras estaba en la iglesia y no salió hasta después de concluir la misa. Salió entonces para disponer el funeral y regresó al poco rato a preparar la comida de los pobres, que era su ocupación habitual.

El extremo de fidelidad a este modelo lo representan aquellas viudas de la Nueva España que decidieron ellas mismas ingresar en un convento, solas, o acompañadas de alguna de sus hijas, siguiendo el ejemplo de santa Paula. Un caso especial, el del convento de Santa Clara, primero de las clarisas en la Ciudad de México, fue fundado por una mujer casada cuyo esposo había ingresado a la orden franciscana, lo que la movió a encerrarse ella con sus cinco hijas en su propia casa, transformada en convento, que fue autorizado pese a carecer de rentas, lo que las obligó a pedir limosna para mantenerse.[9] En circunstancias parecidas se fundó, ya en el siglo XVII, el convento concepcionista de San José de Gracia. El patrono del convento fue un acaudalado caballero, que además de aportar las rentas necesarias, hizo ingresar al convento a su suegra viuda y a sus ocho hijas jóvenes, de las cuales tan sólo profesaron tres, porque las otras cinco salieron poco

[6] Ejemplo de estos modelos se encuentra en sendos sermones fúnebres: Herrera, *Sermón funeral* y Marín, *Fúnebre, exemplar.*

[7] "Vida de la sierva de Dios doña Ana Guerra", 1789, documento anónimo del Archivo Histórico del INAH, fondo Jesuitas, vol. 1, f. 30.

[8] Herrera, *Sermón funeral...*, pp. 6v-9.

[9] Esta fundación, del último tercio del siglo XVI, fue finalmente autorizada por el arzobispo don Pedro Moya de Contreras. "Descripción cronológica de la fundación del convento de Santa Clara", AGNM, Historia, vol. 134/exp. 6.

después para casarse.[10] En el convento de Jesús María se recordaron los méritos de otra viuda que tras haber tenido dos maridos, profesó junto con su hija en el mismo convento. Y como éstas se cuentan numerosas, fundadoras, patrocinadoras, donadoras de obras para los conventos o ellas mismas profesas.[11]

En una sociedad que tanto valoraba la vida religiosa, seguramente hubo quien esperó que su renuncia se viera compensada con un trato deferente. Esto pudo ser cierto en algún caso, cuando ellas mismas fueron fundadoras o aportaron importantes fortunas, pero en otras ocasiones las trataron igual o peor que a las jóvenes novicias, lo que también podría interpretarse como una forma de predilección, ya que a mayores sufrimientos en esta vida más alto nivel de gloria alcanzarían en el más allá. Y sin duda las viudas tendrían que purgar culpas pasadas por lo que hubieran disfrutado durante su matrimonio. Las compañeras profesas también las miraban con recelo, como envidiosas de que pretendieran equipararse en méritos, aquellas mujeres que habían tenido marido, hijos, hogares confortables, vida social y cuanto era desconocido para ellas, que permanecieron en el claustro desde la adolescencia, e incluso desde la infancia.[12]

Viudas menos acaudaladas, pero igualmente atraídas por la vida de piedad y recogimiento, solicitaban refugio con alguna monja parienta o

Las viudas renunciaban por un tiempo
a las galas mundanas. Echave Ibia, *Dama*, col. Munal.

10 Cuevas, t. IV, p. 182; García Cubas, p. 22; Rivera Cambas, t. II, p. 197.
11 Muriel, "Las viudas en el desarrollo...", pp. 100-103, en Ramos Medina, *Viudas...*
12 Ramos Medina, "De cómo eran tratadas...", en Ramos Medina, *Viudas...* pp. 79-90.

amiga que las acogía en su celda del convento. Las que no disponían de este recurso, pero pretendían seguir la vida de perfección o al menos de encierro lejos de los peligros del mundo, podían internarse en un recogimiento, como el de Belem de la Ciudad de México, que se fundó precisamente para ellas.[13] Al recluirse con sus hijas pequeñas hicieron necesario que se instalase un colegio anexo al mismo recogimiento.[14]

A la hora de la muerte debían sentir los justos la satisfacción de recibir el premio por sus virtudes, y así se destacaba en sermones fúnebres que exaltaban la paz y conformidad con que esperaban la muerte las mujeres que habían llevado una vida ejemplar.[15] Entre la nobleza, como entre familias prominentes, era casi invariable que las mujeres quedasen viudas, cuando no fallecían en el trance de algún parto. La diferencia de edad con el marido era mucho mayor que entre las familias modestas, con un promedio de 12 años.[16]

Las tocas y los ropajes luctuosos eran propios de las viudas.
Andrés López, *María Josefa Tobio y Estrada*, Museo Franz Mayer.

13 Carta del arzobispo Francisco Aguiar y Seixas, arzobispo de México, al Rey. Querétaro, 1 de marzo de 1686. AGI, Indiferente General 60-4-3.

14 Carta del arzobispo Manuel Rubio y Salinas al Rey, en 9 de agosto de 1752. Archivo Histórico del INAH.

15 Verónica Zárate, *Los nobles ante la muerte...*, relata el ejemplo de la segunda marquesa de Rivascacho y cita las palabras de su panegirista, quien destaca su humildad y mansedumbre. Igualmente se refiere a la tercera condesa de Sierra Gorda, que "entregó su espíritu en manos del Criador con tal suavidad que los circunstantes por largo rato juzgaban que aún proseguía dormida". Zárate, pp. 227 y 205.

16 Torales, "Tres viudas..."en Ramos Medina, *Viudas...*, p. 207.

Se ha llamado la atención sobre el apego de las mujeres a un patrón de piedad tradicional, que manifestaron en las donaciones destinadas a conventos y devociones religiosas, mientras ya en el siglo XVIII, los varones se inclinaban a una forma de filantropía más moderna, con apoyo a los estudios, por medio de las capellanías. Desde luego ellas también fundaban capellanías "de misas" que como objetivo remoto se destinaban a la ordenación de sacerdotes. Pero las capellanías destinadas a miembros cercanos de la familia tenían la utilidad inmediata de asegurar una renta a jóvenes a quienes se deseaba proteger de penurias económicas. En la práctica, muchos jóvenes capellanes rehuían el sacerdocio, lo que no les impedía conservar las rentas de la capellanía mientras no se lo reclamaran, siempre dedicando una parte de sus ingresos a pagar las misas encargadas por el fundador de la capellanía.[17] La necesaria libertad para recibir cualquier sacramento, y muy en especial las órdenes sagradas, les daba un amplio margen de tiempo para reflexionar sobre su vocación.

Las viudas en el mundo urbano

A lo largo de 300 años de dominio español, la sociedad sufrió considerables cambios que afectaron a la vida de las mujeres y, entre ellas, la de las viudas. Enviudaron pronto las esposas de conquistadores castellanos y las de caciques indígenas. Pero tan pronto como enviudaban había pretendientes dispuestos a desposarlas para obtener junto a ellas su dote, en encomiendas o en tierras y vasallos. Los matrimonios sucesivos de las mujeres más conocidas (como doña Isabel Moctezuma, Tecuichpo, que tuvo tres esposos indios y otros tantos españoles, y varias encomenderas e hijas de conquistadores del siglo XVI), muestran cómo tales enlaces tenían el carácter de convenios que deberían beneficiar económicamente a ambas partes, ya que ellas no podrían disfrutar de sus propiedades sin contar con un marido que se encargase de la administración. Pasadas las primeras turbulencias, se acabaron con ellas las dotes tentadoras y, al mismo tiempo, la premura por casar a las viudas. Siempre hubo intereses alrededor de sus herencias, pero ya fue más frecuente que se negociaran los matrimonios de niñas herederas, convertidas en objeto de intercambio entre familias poderosas o que aspiraban a serlo. Podemos suponer, pero no disponemos

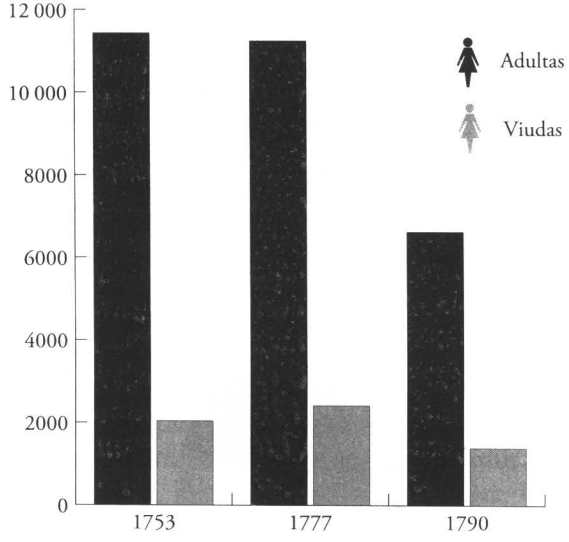
[17] El libro del juzgado de testamentos, capellanías y obras pías, del Archivo de la Mitra del arzobispado de México consigna los casos de capellanes que se habían casado o pensaban hacerlo.

de datos para comprobarlo, que para esas fechas comenzó a aumentar el número de viudas; el hecho es que ya para fines del siglo XVII y comienzos del XVIII había viudas en recogimientos y en conventos, en tiendas, en talleres y en obrajes, jefas de familia, dependientes de sus hijos y nietos, arrimadas a otros hogares o como sirvientas de familias de mejor posición económica.[18] (Véase gráfica 1.)

La capital del virreinato fue excepcional por su cuantiosa y variada población, y lo fue también por la diversidad y relativa libertad de formas de comportamiento familiar. Al mismo tiempo fue modelo que imitaron otras ciudades, lugar en que se fundieron tradiciones étnicas y culturales y centro de difusión de costumbres. Por su carácter peculiar y por la posibilidad de referirse a muchos miles de personas, registradas en documentos oficiales, me refiero en particular a las viudas de la Ciudad de México.

Disponemos de censos parciales para los años 1753, 1777 y 1790. Aunque no hay cifras correspondientes a toda la ciudad, se conservan

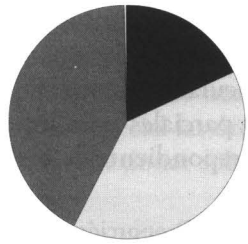
Gráfica 1. **Proporción de viudas**
Ciudad de México, Parroquia del Sagrario



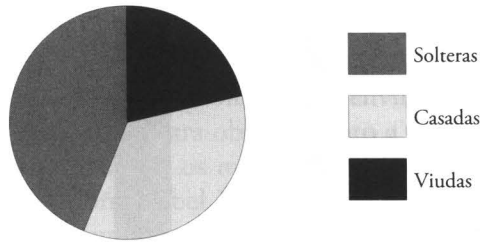
[18] Las referencias al censo de 1753 proceden de Vázquez Valle, "Los habitantes de la Ciudad de México.. ". Las cifras de 1777 proceden del padrón original, conservado en el Archivo del Sagrario de la catedral metropolitana. Los datos de 1790 fueron tomados de varios autores en la publicación de Miño Grijalva, *La población de la Ciudad de México...*

las que coinciden con varias de las calles céntricas, a espaldas de la catedral y enfrente y al lado del palacio virreinal. Las cifras resultan bastante aproximadas y, en todos los casos, muestran la numerosa presencia de viudas entre la población urbana, que alcanzaría en promedio 20%. No es extraño que se haya sugerido la posibilidad de que en realidad se tratase de viudas fingidas, que así pretendían justificar el tener hijos y no marido.[19] La propuesta es tentadora y merece tomarse en consideración,

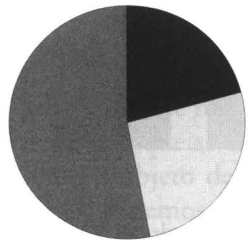
Gráfica 2. **Referencias de los censos mencionados**



Estado matrimonial 1753



Estado matrimonial 1777



Estado matrimonial 1790

[19] Malvido, "Algunos aportes...", pp. 85-99.

pero no sin pasar revista a otros elementos. En los censos de 1753, 1777 y 1790 contamos con la relación de doncellas —casadas— viudas, lo que sin duda nos da una pista. La relación cuantitativa entre sucesivos estados en los tres censos parece lógica, pese a algunas variaciones. En 1753 hubo una cantidad semejante de solteras y casadas y algo más de la mitad de las casadas ya convertidas en viudas.[20] En 1777 las doncellas superaron a las casadas, con 40% del total, lo que quizá es atribuible a la edad más baja en que dejaron de considerarse párvulas, 12 años, precisamente por tratarse de un censo parroquial, que registraba la edad en que era obligatorio el cumplimiento de la comunión pascual. Para 1790, con el mismo criterio de edad, el número de las doncellas mantuvo el aumento proporcional, a expensas del que correspondía a las casadas, pero las viudas siguieron en proporción similar a los años anteriores.[21] (Véase gráfica 2.)

En torno a la idea del ocultamiento de situaciones consideradas vergonzosas, la clasificación por castas puede dar algunas pistas. Ciertamente hay algunas diferencias, con la mínima tasa de viudas indígenas entre 6 y 14% (1753 y 1777) y la máxima de españolas (21.26% y 23.4%), mientras que mestizas y mulatas oscilan en proporciones intermedias. Esta diferencia adquiere mayor relieve al considerar que las mujeres indias se casaban tres o cuatro años antes que las españolas. Pero queda compensada por el hecho de que, por otra parte, contraían segundas nupcias con mayor frecuencia. Sería lógico suponer que las españolas se sentirían más afectadas por el descrédito que acompañaba a las madres solteras. Sin descartar, desde luego, la posibilidad de que algunas solteras se declarasen viudas, no habrían llegado a alterar las elevadas proporciones, ya de por sí previsibles. Robert McCaa llegó a la misma conclusión al estudiar la situación de las viudas de Parral, según el censo de la misma fecha, 1777.[22] (Véase gráfica 3.)

Asumimos, pues, que las viudas, incluidas para el caso las probables falsas declaraciones, constituían efectivamente una parte considerable de la población femenina. Una pregunta inmediata se refiere a si en comparación con las casadas y solteras vivían mejor o peor. Son pocos los indicios que se refieren a sus sentimientos, y casi siempre se limitan a mencionar el desamparo y la necesidad, más económica que afectiva. Pero las condiciones de su vivienda, su ocupación, la situación de dependencia familiar o de autonomía y el tipo de grupos domésticos con los que convivían sirven

[20] En este censo se consideró doncellas a las mayores de 17 años; en los demás, a partir de los 12 o 13.

[21] Pérez Toledo y Klein, "La población..." Miño Grijalva, *La población...* pp. 55-88.

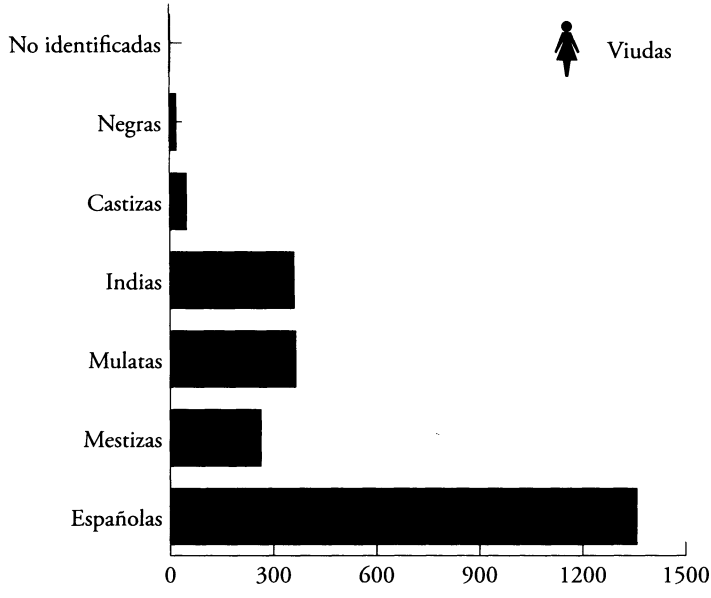
[22] McCaa, "La viuda...", pp. 299-324.

de referencia para conocer al menos las condiciones materiales de su vida cotidiana. Eran muy pocas las viudas ricas, o incluso nobles, que podían administrar la fortuna familiar y ordenar las estrategias para acrecentarla mediante enlaces familiares y convenios de negocios. Tampoco fueron muchas las que optaron por acogerse a recogimientos que daban cobijo a las menos afortunadas, incapaces de ganarse la vida por sí mismas y sin el deseo o la posibilidad de encontrar un compañero. Las demás, sin duda la mayoría, vivieron su libertad en condiciones muy semejantes a las que afrontaban las solteras y casi siempre algo peores que las casadas, a quienes se suponía que el marido aseguraba cierto bienestar material.

Las formas de convivencia

De las 2 420 mujeres que se declararon viudas en el padrón de 1777, 1 089 eran jefas de familia, un respetable 45% del total. Pocas de las restantes vivían con algún miembro de su familia y la mayor parte declaró que no

Gráfica 3. **Padrón de la parroquia del Sagrario en 1777**

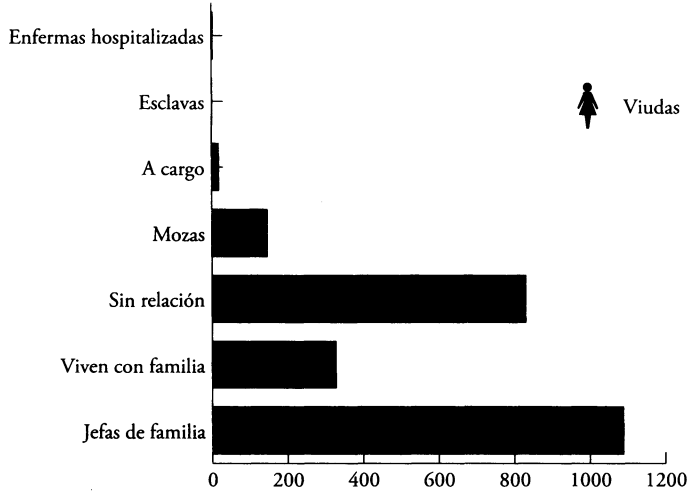


Total de mujeres adultas: 11 241. Total de viudas: 2 420
Datos tomados del padrón de 1777, Archivo del Sagrario Metropolitano.

tenía relación con el cabeza de familia con quien convivía. En pocos de estos casos se puede vislumbrar que existiera una relación inconfesable con un varón residente en la misma vivienda; en algunos podría haber una dependencia servil, pero no declarada abiertamente; y también, con frecuencia, se trata de dos o más grupos familiares encabezados todos por mujeres que se daban mutuo apoyo y asistencia. Las mozas, chichiguas o sirvientas, fueron 147 (6% del total). Sólo se mencionaron 2 esclavas viudas y 4 enfermas en el hospital. (Véase gráfica 4.)

Seguramente quienes conservaban un mejor nivel de vida y una situación más satisfactoria eran las cabezas de familia, entre las cuales se contaron dos marquesas y una india cacique. Las características del padrón de 1777, el que nos proporciona información más completa, no nos permiten saber quiénes trabajaban fuera de su hogar en ocupaciones remuneradas o quiénes mantenían el taller del esposo artesano difunto, si se encontraba aparte de la vivienda; puesto que se censaron los hogares, sólo se mencionaron actividades laborales cuando se desempeñaban en los mismos. Sabemos que las ordenanzas de gremios establecían en muchas actividades la autorización para que la viuda conservase el taller, siempre que se comprometiera a contratar un maestro del oficio dentro de un plazo establecido después del fallecimiento. Lo mismo regía para

Gráfica 4. **Situación de las viudas. El Sagrario, 1777**



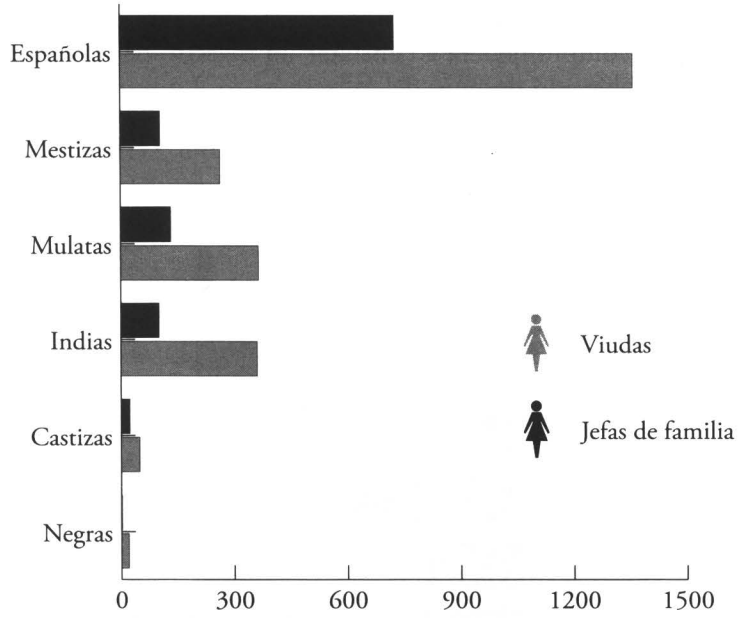
Datos tomados del padrón de 1777, Archivo del Sagrario Metropolitano.

las escuelas de primeras letras, aunque no constaba en las ordenanzas; sin embargo la costumbre lo autorizaba y el plazo era de siete meses.[23]

Dentro de sus grupos respectivos hubo diferencias en cuanto a la jefatura familiar. Quienes la conservaron en mayor número fueron las españolas, seguidas de castizas, mestizas, mulatas e indias. Sólo 10% de las negras viudas (2 de 20) encabezaron sus propios hogares. (Véase gráfica 5.)

La independencia en relación con parientes o patrones puede ser un indicio de relativo bienestar, pero las condiciones materiales de su alojamiento nos pueden ayudar a completar el cuadro. Tanto entre las españolas como entre las viudas de las castas, la diferencia con los varones no es muy grande, pero sigue un cierto patrón: los jefes españoles dispusieron de una proporción ligeramente mayor de las llamadas casas grandes o propias y viviendas principales (de 8 a 6%) así como de los "altos" y "viviendas" que tenían varias habitaciones y se situaban en los pisos

Gráfica 5. **Jefas de familia. El Sagrario, 1777**



Total: 1 089 jefas de familia.

[23] "Autos que se siguen contra el veedor del gremio de maestros..." AHCM, Instrucción Pública en general, vol. 2475/expediente 9.

altos (de 33% ellos a 31% ellas). En cambio, en el rango inferior, que incluía cuartos y accesorias, la proporción se invierte, con 42% los varones y 53.84% las mujeres. También ellas ocuparon un número mucho menor de negocios.[24] (Véase el cuadro 6 en el apéndice.)

Las viudas en la administración y en los negocios[25]

No fue raro que algunas viudas conservasen los negocios familiares, y las hubo que los administraron con notable acierto. Consta que en el siglo XVI participaron en la explotación de minas, tuvieron empresas de arriería, establecieron mesones y atendieron personalmente tiendas y talleres.[26] La tradición de mujeres empresarias y negociantes se mantuvo por largo tiempo y, si bien su rastro dejó pocas huellas en los protocolos notariales, es indudable su actividad, en particular como arrendadoras de inmuebles y como prestamistas; pero además, las impresoras del siglo XVII, el único oficio en que el nombre del artesano aparece en su obra, dejaron constancia de su capacidad y de la favorable aceptación de su trabajo por la sociedad. No hay indicios de que por ser mujeres quienes dirigían las imprentas, se retrajesen los clientes de hacer encargos o decayesen los negocios. La más conocida fue doña Paula de Benavides, viuda de Bernardo Calderón, que inició su actividad en 1641 y la mantuvo durante 43 años, hasta poco antes de su muerte en 1686. Para entonces ya trabajaban en la misma profesión otras dos viudas dinámicas, la de Francisco Rodríguez Lupercio, cuyo nombre aparece entre 1682 y 1698 y la de Ribera, su parienta del mismo apellido, doña María de Benavides, desde 1681 hasta 1701.[27]

La fabricación y expendio de pulque en pequeñas cantidades siempre fue oficio femenino. Muchas pulqueras tuvieron establecimientos a los

[24] Gonzalbo Aizpuru, "Familias y viviendas...", pp. 75-107.

[25] En este apartado he considerado la documentación notarial en dos categorías: aquella en la que las mujeres toman alguna iniciativa y la otra en que son receptoras pasivas de rentas o legados. Una tercera sección, de poderes otorgados a varones (poco más de 100 en los años considerados), no la incluyo en ninguno de los anteriores porque tanto pueden significar desinterés de trámites que les atañen como participación en asuntos que personalmente dirigen.

[26] AHNCM, "Escritura de cargo, descargo y alcance ante el escribano público Antonio Alonso, en 13 de agosto de 1581. Testamento ante el escribano Gómez Fernández Salgado, en 15 de abril de 1582; compraventa ante Martín de Castro en 8 de septiembre de 1536; formación de compañía, ante Diego de Isla, en 13 de junio de 1558, etcétera.

[27] Medina, *La imprenta en México...*, vols. 2 y 3. A ellas se refiere extensamente Sara Poot Herrera, "El siglo de las viudas...", en Ramos Medina, *Viudas ...*, pp. 115-139. Los antecedentes se encuentran en Gar-

que atraían a sus clientes con atractivos diversos,[28] pero rara vez pudieron ellas realizar la producción y distribución en gran escala, así que es un caso excepcional el de la viuda Micaela Ángela Carrillo, que quedó en la miseria a la muerte de su marido y con sólo su esfuerzo logró una modesta fortuna que provocó un pleito entre sus herederos.[29]

Durante los años centrales del siglo XVIII, entre 1730 y 1760, más de 200 mujeres participaron en operaciones de compraventa de inmuebles o de arrendamientos de negocios, compraron o vendieron ganado y mercancías diversas, hicieron préstamos con intereses o los pidieron para sus tiendas o talleres, e hicieron compañía con otras personas en empresas de diversa índole. Las que contaron con administradores, revisaron sus cuentas y los contrataron o despidieron según sus intereses, las que heredaron deudas se esforzaron por pagarlas, y las que quedaron con créditos vencidos defendieron sus derechos. Son representativas de esta actitud las madres jóvenes con hijos pequeños que fueron propietarias de negocios y los sostuvieron personalmente hasta que los hijos estuvieron en edad de llevarlos por sí mismos. Una viuda de tintorero hizo compañía con un oficial de la tintorería, con quien sostuvo el negocio durante siete

El retorno a la vida social era, con frecuencia, preámbulo de un nuevo enlace. Anónimo, *Retrato de dama*, Museo Franz Mayer.

cía Icazbalceta, "Tipografía Mexicana"; González de Cossío, *La imprenta en México.* Y más recientemente: Amor de Fournier, *La mujer en la tipografía mexicana.*

[28] Expediente promovido contra... por vida licenciosa y actuar de alcahueta en su pulquería....

[29] El documento, que se encuentra en el Archivo de Notarías de Puebla, corresponde al último cuarto del siglo XVIII, y fue analizado y descrito por Edith Couturier, en "Micaela Ángela Carrillo...," pp. 462-471.

años, hasta que su hija mayor estuvo en edad de contraer matrimonio, lo que hizo con un maestro tintorero, quien recibió en dote los aperos de la tienda, además del ajuar de casa.[30] No siempre la familia del marido aceptaba de buen grado que la viuda se quedase con el negocio. Ésa debió ser la causa para que los parientes del difunto denunciasen dos veces a Simona del Castillo, por amancebamiento. Tras la segunda denuncia permaneció encerrada con carácter de depósito, hasta que contrajo segundas nupcias.[31]

Varias viudas sostuvieron por sí mismas las tiendas de cacahuatería que habían dejado sus maridos y otras contaron con socios para conservar las vinaterías. Una viuda administró por 14 años una panadería y otras tuvieron trapiches de caña y molinos de trigo.

Doña María Francisca Guerrero aportó 4 000 pesos de dote y recibió 500 en arras cuando contrajo matrimonio; sólo estuvo casada dos años y enviudó poco antes de nacer el hijo póstumo del matrimonio; dirigió durante 38 años una botica de la que se ocupó su hijo cuando tuvo edad para ello, y al morir él sin descendencia decidió traspasar la botica, que sin duda había sido un buen negocio, ya que obtuvo 2 879 pesos por el traspaso.[32]

De 468 negocios registrados en el padrón de 1777, 330 pertenecían a varones españoles y sólo 65 a mujeres, de las cuales 50 se registraron como españolas y 15 de castas. Este modesto 14% en promedio (que alcanzaba 17% dentro del grupo de castas) muestra el indiscutible predominio de los hombres en los establecimientos de comercio, pero indica, igualmente, que las mujeres no estaban en absoluto eliminadas de tales actividades. Las viudas se ocuparon en negocios con mucha mayor frecuencia que casadas o solteras, ya que de los 65 negocios en manos femeninas, 43 fueron propiedad de viudas y sólo 22 de las restantes, que las triplicaban en número. (Véase el cuadro 7.) Almuercerías, chocolaterías, lecherías y velerías fueron los negocios en que se ocuparon con preferencia. Además se identificaron dos marquesas, una india cacique y una enfermera.

Casos poco frecuentes, pero no precisamente excepcionales, fueron las que participaron en numerosas operaciones y administraron sus bienes personalmente. Entre ellas se contaría doña Josepha Ignacia Carracholi Carranza, propietaria de varias haciendas cercanas a la ciudad de León, que dio poderes para proseguir trámites judiciales, pagó sus deudas pendientes, alquiló las haciendas de San Diego Corralejo, Ozumbilla y San

30 AHNCM, escribano 139, Juan de Cárdenas, 9 de agosto de 1750.

31 AGNM, Clero regular y secular, 1785, 81. Citado por Pita Moreda, "Mujer, conflicto...".

32 AHNCM, escribano 413, José Morales, volumen 2706, 22 de junio de 1758, traspaso.

Tan sólo en los conventos de rígida observancia se prohibía que residieran mujeres. Anónimo, *India de corpus*, Museo Franz Mayer.

Gerónimo, vendió ranchos en San Miguel el Grande y revisó las cuentas aportadas por los administradores.[33] Ella se ocupó personalmente de las cuentas, pese a que sus hijos eran mayores, e incluso dio poder a uno de ellos para algunas de las operaciones.

En contraste con las mujeres activas y emprendedoras, hubo otras muchas que se resignaron a una pasiva inactividad, arrimadas al amparo de algún pariente o consumiendo sus bienes. Ellas tan sólo han dejado testimonio de las ventas de algunos esclavos, casas o terrenos, los poderes otorgados para recuperar bienes o administrar haciendas y sus testamentos en que no mencionan actividades económicas personales. Para muchas pudo ser una penosa situación de incapacidad y decadencia pero otras debieron disfrutarlo, tal como declaró doña Leonor Theresa Gómez de Cervantes, que estuvo casada durante 40 años y al perder a su esposo se trasladó a casa de su hermano "en cuya casa continúo disfrutando de mi viudez".[34] Nos queda la duda de si la expresión fue un lapsus o reflejó exactamente la satisfacción que embargaba a la señora en sus últimos años, libre ya de compromisos conyugales que acaso fueron una pesada carga.

Se presume que se limitaron a gastar sus rentas o su fortuna aquellas viudas que tan sólo han dejado testimonio notarial de poderes otorgados

[33] AHNCM, varias escrituras de los protocolos del escribano número 407, Manuel Monte y Gallo, vol. 2672, fechas: 5 de mayo de 1747, 26 de octubre de 1747, 13 de noviembre de 1747, 21 de febrero de 1748, 19 de noviembre de 1748, 3 de marzo de 1749, 21 de noviembre de 1749, 20 de enero de 1750, 6 de marzo de 1750, 7 de julio de 1750 y 17 de diciembre de 1750.

[34] AHNCM, escribano 19, Juan Antonio Arroyo, vol. 151, 2 de julio de 1754.

para diversos trámites, liquidación, traspaso o venta del negocio heredado, recepción de cantidades por concepto de devolución de préstamos realizados por su marido y recepción de legados. Es probable que algunas de ellas tuvieran además alguna actividad, pero no hay constancia de ello. En todo caso son pocas (menos de 50) en relación con las que prosiguieron con el negocio: una traspasó y otra vendió cacahuatería y otras tres cancelaron la compañía de comercio que mantuvo su marido.

Estrategias de la opulencia

Por razones obvias son mejor conocidas las viudas de las familias más conspicuas y adineradas, aquellas a quienes les correspondió manejar fuertes cantidades de dinero y que tuvieron influencia en la sociedad de su tiempo. Sus huellas se encuentran en los documentos relacionados con vínculos y mayorazgos, en los protocolos notariales y en los archivos familiares. Pertenecer a una familia noble imponía responsabilidades y proporcionaba privilegios a las mujeres que enviudaban. La nobleza tenía sus exigencias; requería un tren de vida ostentoso, que acarreaba gastos y compromisos difíciles de solventar, y, al mismo tiempo, conllevaba restricciones en cuanto a las posibilidades de acceder a ingresos saneados. Las rentas de bienes raíces constituían parte fundamental de las fortunas nobiliarias, pero dependían de las cosechas de las propiedades rurales, del deterioro de las fincas urbanas y de las posibilidades de pago de los arrendatarios. Todas las viudas acaudaladas tuvieron estas rentas como parte de sus ingresos, pero padecieron por los gravámenes que habían mermado el valor de sus bienes a través de generaciones; censos y capellanías habían consolidado el prestigio familiar, habían asegurado la profesión de muchas religiosas y la dedicación a la Iglesia de algunos varones, pero eran una inacabable sangría de las rentas. Las viudas que tuvieron a su cargo el mantenimiento del brillo de su linaje tuvieron que negociar el destino familiar y profesional de sus vástagos. Hasta mediados del siglo XVIII, cuando accedieron a la nobleza varios acaudalados comerciantes, un noble se rebajaba si se dedicaba al comercio y habría sido impensable que administrase un obraje; la milicia era una ocupación honrosa, pero poco productiva; la minería requería fuertes inversiones y era el más azaroso de los posibles negocios, en el que lo mismo se podía obtener una cuantiosa fortuna que caer en la ruina total; los cargos de gobierno local consolidaban el prestigio familiar y proporcionaban oportunidades de hacer negocios, pero había que tener alguna

habilidad y caudal disponible para invertir oportunamente. Para fines del siglo XVIII parecía que la burocracia virreinal era el recurso más adecuado para los aristócratas locales, pero también sufrieron un duro golpe cuando la corona suprimió la compra de oficios públicos y ni siquiera reintegró las cantidades que se habían pagado por ellos. No fue fácil lograr el equilibrio entre los gastos necesarios y las restricciones inevitables. Muchas veces, las hijas y esposas de empresarios y comerciantes acaudalados se equiparaban en aspiraciones y recursos, disponían de mayor solidez económica y no les faltaban posibilidades de emparentar con la vieja aristocracia.

Es bien conocida la habilidad de la condesa de Miravalle, María Magdalena Catalina Dávalos, de alcurnia indiscutible pero cuya fortuna había sufrido los descalabros de la mala administración de su marido y de su padre. A los 33 años, viuda y con nueve hijos, quedó agobiada por las deudas de su marido. Desde ese momento hasta su muerte, litigó en los tribunales, invirtió en negocios, dependió continuamente de sus acreedores, y se preocupó de situar a sus hijos en las posiciones más ventajosas accesibles a su menguado caudal. La condesa pudo cubrir los gastos de noviciado de una de sus hijas y las dotes de las dos que se casaron, pagó las deudas pendientes y aumentó el caudal familiar. Supo negociar los contactos amistosos y familiares y consolidó su posición entre lo más selecto de la aristocracia local.[35] Su intervención en el pleito entre sus yernos logró un acuerdo que salvaba el buen nombre y la concordia familiar.[36]

María Magdalena seguía la tradición familiar, ya que su abuela fue una viuda que administró con buen tino los bienes heredados. Años más tarde otra viuda, descendiente de la condesa, y condesa ella misma de Xala y de Regla, disputó y obtuvo el derecho a ostentar el título de marquesa de Villahermosa de Alfaro, acumulando así un tercer título. También fue una viuda influyente doña Mariana Padilla y Cotera, marquesa de Santa Fe de Guardiola, que mantuvo las riendas de su hogar y el control del patrimonio.[37]

Más difícil e igualmente exitosa fue la actividad de otra de sus contemporáneas, doña Juana de Arteaga Mendizábal, cuyos padres habían sido propietarios de una velería y que muy joven quedó viuda de don Francisco Pablo Martínez Fernández de Texada.[38] Cuando contrajeron matrimonio,

35 Couturier, "Una viuda aristócrata...", pp. 327-340, y "Las mujeres...", pp. 153-160.

36 AHNCM, escribano 268, Agustín Francisco Guerrero y Tagle, vol. 1722 bis, escrituras de 4 y 6 de febrero de 1750.

37 Zárate, *Los nobles...*, p. 130.

38 En la documentación familiar se registra con más frecuencia el nombre Pablo Fernández.

en la última década del siglo XVIII, el patrimonio familiar constaba de 17 500 pesos.[39] Durante un cuarto de siglo don Francisco negoció con acierto y multiplicó sus bienes. Al morir, en 1725, dejó una considerable fortuna que rebasaba los 300 000 pesos.[40] Una vez hecho el reparto entre los herederos, debieron quedar a doña Juana algo más de 150 000 pesos, de los cuales depositó 100 000 como aportación de ella al negocio familiar en sociedad con el único hijo varón sobreviviente. Con el resto de sus gananciales más la herencia de su madre, doña Juana hizo préstamos a comerciantes, aportó dotes cuantiosas para sus nueve hijas, cuyos matrimonios gestionó con personajes prominentes del comercio e incluso de la nobleza, negoció oportunamente con mercancías, participó en empresas con sus yernos y dejó bienes por encima de 200 000 pesos.[41] Antes de morir, en 1754, pudo ver ennoblecido su linaje cuando una de sus nietas casó con el primer conde de Xala y un nieto obtuvo el título de conde de Valle Ameno.[42] Años más tarde su propio hijo alcanzó el título de marqués de Prado Alegre y uno de sus yernos y viejo amigo de la familia fue nombrado marqués de Rivascacho.

La constante actividad de doña Juana, su habilidad para los negocios y su reconocimiento en sociedad, hacen pensar que realmente disfrutó de su posición hasta los últimos días de su vida. Durante casi 30 años fue la cabeza de un grupo familiar que se abría paso en la hasta entonces cerrada élite de la nobleza novohispana.

Otras viudas con menos recursos y sin duda carentes de tan prestigiosas relaciones sociales, dirigieron los destinos de su familia, adjudicaron dotes según su conveniencia, eligieron yernos apropiados para el cuidado de su patrimonio, intervinieron en disputas familiares y equilibraron las cantidades cedidas a sus hijos y nietos por dotes y herencias.

[39] Se sumaron los 10 806 pesos que ella aportó como dote, los 2 193 que recibió como arras y 4 500 que constituían el capital de don Francisco. AHNCM, escribano número 19, Juan Antonio de Arroyo, vol. 147, 8 de julio de 1750.

[40] A juzgar por los 14 000 pesos que correspondió como legítima paterna a cada uno de sus 11 hijos, más la parte correspondiente de bienes gananciales de la esposa.

[41] Documentación relativa a la familia en AHNCM, escribanos números 19, 268, 413 y otros.

[42] Referencias de los testamentos de la familia, confirmados en las genealogías proporcionadas por Zárate Toscano, *Los nobles...*; Ladd, *La nobleza...*.

La "sombra" de un compañero

Proporcionalmente fueron pocas las viudas que contrajeron nuevas nupcias, tanto si las comparamos con los hombres en igual situación como si lo hacemos con el total de las que permanecieron en su estado de viudez. También es lógico que se conserven noticias más completas de las que aportaron una dote que ameritaba la formalización de una escritura notarial. En estos casos es casi invariable que se trate de una transacción, en la que tampoco era raro que el novio aportase algo como donación *propter nuptias*, lo que en otro caso no habría sido necesario, puesto que las arras se consideraban una recompensa por la virginidad de la novia.

Con una aportación considerable, de 54 276 pesos, no recibió arras la viuda doña María Rosa Ruviera de Valdez, que casó con un oidor de la Real Audiencia. Entre los bienes aportados se encontraban dos casas en la calle de Jesús María y dos haciendas de labor.[43] Doña Apolonia Arcayos disputó con su hijastro lo que le correspondía como gananciales de su primer marido, para poder dar como dote al segundo 77 869 pesos. En este caso hubo que deslindar lo que fue dote de la primera esposa y lo que debió de ser el capital inicial del marido, deducido del valor de las arras, para separar y repartir lo que fueron ganancias durante los años que duró el matrimonio.[44] También disfrutaron de la herencia de sus maridos otras novias como la viuda de don Basilio de Arrillaga, que en la correspondiente carta de dote por 1 429 pesos hacía constar la parte de ajuar procedente de sus bienes personales y lo que había recibido de su primer esposo.[45] Lo mismo se hizo constar cuando ella ofreció 8 150 pesos en dinero y ajuar doméstico.[46] No hubo información sobre el origen de los bienes en otras dotes considerables, como la de doña Juana Díaz de Posada, que entregó 16 036, la mayor parte en monedas de oro común.[47] En algunos casos la aportación se hizo en mercancías de la tienda o aperos del taller que fueron propiedad del difunto. Un tejedor de terciopelo recibió junto con su esposa viuda dos telares y varias piezas de tafetán de seda; un oficial platero se encontró en posesión de los instrumentos y una

[43] AHNCM, escribano 636, Francisco de Solís y Alcázar, vol. 4399, carta de dote, dada en 19 de junio de 1706.

[44] AHNCM, escribano 743, Juan José Zarazúa, testamentaría de doña Apolonia Arcayos Garrote, 2 de diciembre de 1748.

[45] AHNCM, escribano 267, Joaquín Antonio Guerrero y Tagle, vol. 1718, 25 de enero de 1754.

[46] AHNCM, escribano 23, José Antonio de Anaya, vol. 84, 19 de abril de 1735; otros similares en vol. 79, 21 de febrero de 1720.

[47] AHNCM, escribano 636, Francisco de Solís y Alcázar, vol. 4401, 7 de febrero de 1708.

cantidad de plata del taller del primer marido y en otra carta de dote se incluyó el ajuar de un mesón.[48]

Ya que según el derecho canónico, no podía realizarse el nuevo enlace antes de nueve meses del fallecimiento del primer marido, ellas tenían tiempo de probar la capacidad profesional de su pretendiente antes de poner en sus manos el negocio familiar. Aun cuando cometieran algún error, siempre podrían encontrar el modo de poner a salvo sus bienes. Así lo hizo doña Dionisia González, quien con una fortuna superior a los 63 000 pesos formó compañía comercial con don Joseph Oyartegui. Tiempo después ambos socios contrajeron matrimonio, y cuando los negocios fueron mal y se vislumbraba el embargo de la compañía, ella acudió al escribano para formalizar simultáneamente la cancelación de la sociedad mercantil y la correspondiente carta de dote. Se acreditaba que los bienes de la esposa en el momento del matrimonio fueron 144 371 pesos, que por tratarse de su dote eran inafectables.[49] El mismo carácter de intercambio económico se puede apreciar incluso en dotes más modestas, que incluyeron una cacahuatería o una confitería.[50]

Tampoco la falta de marido era equivalente a soledad. Casarse en segundas nupcias era difícil sin aportar una buena dote, pero muchas se conformaron con la compañía permanente u ocasional de algún hombre, con frecuencia de casta considerada inferior e independientemente de la edad de ambos. Parecería que la experiencia de las más maduras las beneficiaba para establecer una nueva relación sin compromisos. Un indio soltero de 21 años fue denunciado por incontinencia durante un año con viuda de 28; otra, de 35, hacía vida conyugal con un albañil de 24; una costurera de 28 fue denunciada por alborotadora y disoluta, que deshacía matrimonios; un zapatero de 26 vivía en incontinencia con viuda de más de 30 y no faltan otros casos semejantes.[51]

Quizá preocupada por dar una imagen respetable, una española de 37 años pretendió formalizar su relación con otro español de 26, por lo que se casó a los dos meses de enviudar; las consecuencias fueron peores porque ella fue acusada de adulterio por no esperar el tiempo reglamentario.[52] En

48 AHNCM, escribano 13, José Anaya y Bonilla, vol. 68, 16 de febrero de 1709.

49 AHNCM, escribano 744, Bernabé Zambrano, testamento de doña Dionisia González de Arañes Mansolo, en 15 de marzo de 1754.

50 AHNCM, escribanos 636, Francisco de Solís y Alcázar, vol. 4399, 15 de enero de 1706, y 570, Juan Rodríguez de Posada, vol. 3934, 16 de marzo de 1716.

51 AGNM, ramo Criminal vol. 86, varios expedientes; Archivo del Tribunal Superior de Justicia, serie Corregidores, vols. 13 y 27.

52 AGNM, Matrimonios, vol. 41/expediente 33.

cambio hubo quien se lo pensó largamente, como Simona del Castillo, propietaria de un estanquillo de tabacos, amancebada con Hipólito Alfaro, administrador de una tabla de carnes, que aceptaron casarse después de sufrir dos denuncias puestas por los parientes de ella.[53]

La soledad y penuria en que se encontraban las viudas podía justificar su amancebamiento, pero no se perdonaba si se relacionaban con un hombre casado; en estos casos la pena por adulterio era mayor. Hay indicios de que las viudas que no cuidaban hasta el extremo su decoro pronto se hacían sospechosas de liviandad. El remedio era encerrarlas y así se hizo en varias ocasiones, ante las denuncias de mujeres que veían una amenaza para su matrimonio en el atractivo de una viuda joven y libre en su vecindario. En 1769, la joven viuda Francisca Bernabela fue depositada como consecuencia de los celos de una mujer casada que no pudo probar su denuncia. Sin embargo, la falta de pruebas no fue suficiente para que Francisca obtuviese la libertad, sino que se decidió mantenerla encerrada hasta que encontrase marido.[54] Otra viuda padeció reclusión ante la sospecha de haber seducido a varios hombres, porque la consideraron de "condición lujuriosa". Para los novohispanos en general y para los párrocos en particular, la presencia de viudas era una amenaza potencial para la tranquilidad de la parroquia. La libertad de que gozaban se entendía como libertad para pecar e inducir a otros al pecado.[55] Y si ellas estaban en peligro de perderse, no era menor el riesgo que corrían sus hijas, según advertía José Joaquín Fernández de Lizardi: "La viuda que queda pobre con hijas grandes y bonitas, como no tenga más arbitrio que la almohadilla [de costura] para sostenerlas bien se puede considerar en el camino del precipicio".[56]

Reflexión final: Las viudas y la sociedad

No hay duda de que las viudas no encontraron ninguna limitación para la administración de su caudal y el control de su familia. La ley y la costumbre favorecieron en este aspecto a las poseedoras de bienes o títulos de nobleza. También las que quisieron seguir al frente de negocios heredados pudieron desenvolverse sin más limitaciones que su propia capacidad y

[53] AGNM, Clero regular y secular, vol. 81/ expediente 5, año 1785.

[54] AGN, Criminal, vol. 124, exp. 25.

[55] Deborah Kanter ha expuesto la situación de las viudas, vulnerables a cualquier acusación y presa fácil de párrocos abusivos que las encerraban a trabajar en su beneficio. Kanter, "Hijos del pueblo...".

[56] José Joaquín Fernández de Lizardi, *La quijotita y su prima.*

oportunidades de inversión. A juzgar por la eficiencia en el desempeño de muchas actividades, es probable que algunas establecieran una empresa por iniciativa propia, pero no se conserva constancia. Tampoco sufrieron rechazo cuando decidieron contraer un nuevo matrimonio, y casi se puede considerar regla general que quedaron a cargo de los hijos menores como tutoras.

Su situación material, a juzgar por las características de la vivienda y la forma de convivencia, resultó, en promedio, más favorable que la de las solteras o esposas abandonadas. Sin embargo, fueron muchas las que no encontraron ninguna satisfacción en la soledad, no estuvieron preparadas para valerse por sí mismas y fueron víctimas de administradores desaprensivos, de galanes que las estafaron y de parientes que las acogieron como una forma de obra piadosa que encubría una auténtica servidumbre.

APÉNDICE

Cuadro 1
Ciudad de México. Proporción de viudas en relación con mujeres adultas. Segunda mitad del siglo XVIII

Año	*Mujeres adultas*	*Viudas*	*Porcentaje*
1753	11 432	2 043	17.87
1777	11 241	2 420	21.53
1790	6 618	1 392	21.03

Fuentes: Censo de la Ciudad de México para el año 1753;[57]
Padrón de la parroquia del Sagrario para 1777; [58]
Censo de Revillagigedo para 1790.[59]

[57] Las referencias al censo de 1753 proceden de Vázquez Valle, "Los habitantes...".

[58] Las cifras de este padrón proceden del documento original, conservado en el Archivo del Sagrario de la Catedral metropolitana y analizado por mí en algunas publicaciones anteriores.

[59] Los datos fueron tomados de varios autores en la publicación de Miño Grijalva, *La población de la Ciudad de México...*

Cuadro 2
Porcentajes por estado matrimonial

Año	*Doncellas (y solteras)*	*Casadas*	*Viudas*
1753	41.75%	38.80%	17.87%
1777	43.79%	34.68%	21.53%
1790	52.84%	26.13%	21.03%

Fuentes: censos mencionados.

Cuadro 3
Distinción de viudas por calidades. Padrón de la parroquia del Sagrario de 1777

Total de mujeres adultas:	11 241	
Total de viudas	2 420	21.53%
Españolas	1 358	56.12%
Mestizas	264	10.9 %
Mulatas	365	15.00%
Indias	361	14.90%
Castizas	49	2.02%
Negras	20	.83%
No identificadas	3	.12%
Total viudas	2 420	100.00%

Fuente: Padrón del Archivo del Sagrario metropolitano, 1777.

Cuadro 4
Formas de convivencia. Viudas en la parroquia del Sagrario, 1777

Jefas de familia	1 089	45%
Las restantes:		
Viven con familia:	328	13.55%
Sin relación	831	34.34%
Mozas	147	6.07%
A cargo	19	0.79%
Esclavas	2	0.08%
Enfermas en hospital	4	0.16%

Fuente: Padrón del Archivo del Sagrario metropolitano, 1777.

Cuadro 5
Jefas de familia, según calidades, en la parroquia del Sagrario, 1777

Españolas	725	sobre 1 358	53.39%	de su grupo
Mestizas	105	sobre 264	39.77%	de su grupo
Mulatas	133	sobre 365	36.44%	de su grupo
Indias	101	sobre 361	27.98%	de su grupo
Castizas	23	sobre 49	46.94%	de su grupo
Negras	2	sobre 20	10.00%	de su grupo

Total 1 089 jefas de familia viudas.
(El total de jefas es 1 541, de las cuales son solteras o casadas abandonadas 452.)

Cuadro 6
Tipos de viviendas mencionados en el padrón de 1777

	Jefe varón		*Jefa mujer*				
	español	*casta*	*española*	*vda.*	*casta*	*vda.*	*Total*
Casa grande	67	1		16		1	85
Propia	60	1		2			63
Casa	69	23	2	40	8		142
Vivienda principal	11			4	1	3	19
Vivienda	262	22	16	115	2	10	427
Entresuelo	108	9	7	41		3	168
Altos	249	5	30	34			318
Zaguán	219	32	14	58		21	344
Accesoria	281	106	35	113	25	53	613
Cuarto	742	502	177	229	92	212	1954
Negocio	337	76	12	40	6	9	480
Covacha	6	18	2	2	10	6	44
Jacal	5	45	6	5	7	22	90
Otros	42	21	3	8		9	83
Cuartel	86						86
Hospital	16	6	18			7	47
Totales	2 560	867	304	725	143	364	4 963
	364 viudas de castas			725 viudas españolas			

Cuadro 7
Viudas con negocio propio

Velería	7
Almuercería	9
Chocolatería	7
Atolería	1
Lechería	1
Bodegón	1
Confitería-bizcochería	6
Platería	1
Sedería	1
Botica	1
Zapatería	1
Sombrerería	1
Lutería	1
Encuadernación	1
Estanquillo	2
Taconería	1
Amoladuría	1

Siglas y referencias

AGI Archivo General de Indias
AGNM Archivo General de la Nación, México
AHCM Archivo Histórico de la Ciudad de México
AHNCM Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México
INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia

Bibliografía

Amor de Fournier, Carolina, *La mujer en la tipografía mexicana*, México, La Prensa Médica mexicana, 1972.

Couturier, Edith, "Micaela Ángela Carrillo, viuda y pulquera", en David G. Sweet y Gary B. Nash, *Lucha por la supervivencia en la América colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 462-471.

_____, "Las mujeres de una familia noble", en Asunción Lavrin, *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____, "Una viuda aristocrática en la Nueva España del siglo XVIII: la Condesa de Miravalle", en *Historia Mexicana*, XLI: 3, núm. 163, enero-marzo 1992, pp. 327-364.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 4 vols., El Paso, Texas, Ed. Revista Católica, 1928.

Dallo, Manuel Romualdo, O.P., *Sermón en honor de la gloriosa madre santa Mónica*, en la iglesia de religiosas recoletas agustinas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, s.p.i., 1735.

García Cubas, Antonio, *Diccionario geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Imprenta de Murguía, 1888-1891.

García Icazbalceta, Joaquín, "Tipografía Mexicana", en *Obras*, tomo VIII, México, Imprenta de V. Agüeros, 1898.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familias novohispanas. Siglos XVI a XIX*, México, El Colegio de México, 1991.

_____, "Familias y viviendas en la capital del virreinato", en Loreto López, *Hogares y viviendas...*, pp. 75-107.

González de Cossío, Francisco, *La imprenta en México (1533-1820), 510 adiciones a la obra de José Toribio Medina en homenaje al primer centenario de su nacimiento*, México, Universidad Nacional de México, 1952 (1ª ed., 1908).

Herrera, José de, *Sermón funeral en las honras de la muy ilustre señora doña Agustina Picazo de Hinojosa*, México, Imprenta de Juan de Ribera, 1684.

Jiménez, Juan Ricardo, *El sistema judicial en Querétaro, 1531-1872*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1999.

Kanter, Deborah, "Hijos del pueblo: Family, Community and Gender in Rural Mexico. The Toluca Region, 1730-1830", tesis doctoral, University of Michigan, 1998.

Klein, Herbert S., "Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816", *Historia Mexicana*, XXXVI: 2, núm. 142, octubre-diciembre 1986, pp. 273-286.

Ladd, Doris M., *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Loreto López, Rosalva (coord.), *Hogares y viviendas en la historia de México*, México, El Colegio de México, 2001.

Malvido, Elsa, "Algunos aportes de los estudios de demografía histórica al estudio de la familia en la época colonial en México", en *Familia y sexualidad*, Seminario de Historia de las mentalidades, pp. 81-99.

Marín, Manuel, *Fúnebre, exemplar sin exemplo, en la muerte de la señora doña Jerónima de la O. y Santa Marina*, Puebla, Imprenta de herederos del capitán Juan de Villarreal, 1699.

McCaa, Robert, "La viuda viva del México borbónico: sus voces, variedades y vejaciones", en Gonzalbo Aizpuru, *Familias novohispanas*, pp. 299-324.

Medina, José Toribio, *La imprenta en México, 1539-1821*, 8 vols., edición facsimilar de la de Santiago de Chile, 1907-1912, Ámsterdam, N. Israel, 1965.

Miño Grijalva, Manuel, *La población de la Ciudad de México en 1790. Estructura social, alimentación y vivienda,* México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/El Colegio de México, 2002.

Muriel, Josefina, "Las viudas en el desarrollo de la vida novohispana", en Ramos Medina, *Viudas...*, pp. 93-112.

Palavicino Villa Rasa, Francisco Javier, *Sermón en honor a los gloriosos natalicios de la ilustrísima y santísima matrona romana Paula, fundadora de dos ilustrísimas religiones*, s.p.i., 1691.

Pérez Toledo, Sonia y Harbert S.Klein, "La población y la estructura social de la Ciudad de México a partir del censo de Revillagigedo", en Miño Grijalva, *La población...*, pp. 55-89.

Pita Moreda, María Teresa, "Mujer, conflicto y cotidianidad en la Ciudad de México a fines de la colonia", tesis doctoral, Ann Arbor, MI, 1994.

Poot Herrera, Sara, "El siglo de las viudas impresoras y mercaderas de libros: el XVII novohispano", en Ramos Medina, *Viudas...*, pp. 113-146.

Rabell, Cecilia, *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 1990.

Ramos Medina, Manuel, compilador, *Viudas en la historia,* México, Condumex, 2002.

Rivera Cambas, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental*, México, Imprenta de la Reforma, 1880.

Familia y sexualidad en Nueva España, Seminario de Historia de las mentalidades, México, INAH, 1982.

Torales Pacheco, María Cristina, "Tres viudas de la élite en la Nueva España del siglo XVIII", en Ramos Medina, *Viudas...*, pp. 203-230.

Vázquez Valle, Irene, "Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo de 1753", tesis de maestría en Historia, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1975.

Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México, 2000.

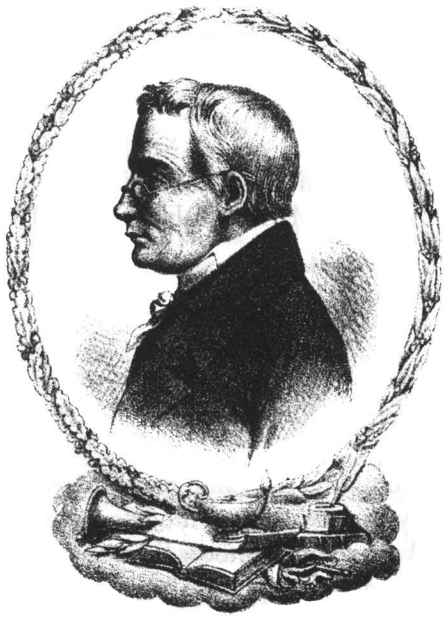
PESARES Y PLACERES DE CARLOS MARÍA DE BUSTAMANTE

ANNE STAPLES
El Colegio de México

Al mexicano fuerte, prepotente y patriarcal le gustaba aparentar ser heredero de la estricta disciplina del *calmecac* prehispánico, la escuela-templo donde se aprendía a no sentir frío, calor, hambre, sed, cansancio ni sueño, a mostrarse valiente y orgulloso. Este modelo tuvo vigencia a lo largo y ancho del país, de tal modo que conocer las reacciones psicológicas de los antepasados es una tarea casi imposible para los historiadores de la vida cotidiana, aunque ha habido periodos durante los cuales algunos hombres han hecho alarde de su sensibilidad. El romanticismo del siglo XIX propició esta apertura, que fue reforzada por el positivismo, ansioso de definir y categorizar todo lo que podían percibir los sentidos. Uno que otro individuo lograba exteriorizar sus sentimientos y pasiones, casi siempre en poesía de tipo religioso o amoroso. Fueron la excepción a la regla.

EL VALOR DEL DIARIO

Anterior a la época independiente, no conozco un caso que revelara, día con día, opiniones y reacciones al entorno. Carlos María de Bustamante (Oaxaca, 1774-Ciudad de México, 1848), abogado, independentista, político, prolífico escritor y creador de los mitos patrióticos, fue uno de los primeros hombres en legarnos una descripción detallada de la vida decimonónica en la Ciudad de México y de lo que pensaba respecto a ese convivir capitalino. En artículos periodísticos, folletos, intervenciones ante las cámaras legislativas, historias de México y especialmente en su diario, que cubre de 1822 a 1848, apuntó una gran riqueza de observaciones acerca de su propio estado de ánimo, el disfrute de la belleza, las funciones eclesiásticas, el buen tiempo, pero también el infinito disgusto por la corrup-



Carlos María de Bustamante

ción y la deshonestidad, los malos políticos, la estupidez, el descuido del patrimonio cultural y el caótico estado financiero de su querido México. Sin duda no hay otro documento que descubra, con semejante amplitud, los sentimientos de un hombre que vivió la transición entre virreinato y país independiente. En opinión de la respetada historiadora Nettie Lee Benson, "es el diario más extenso y completo que existe en el mundo".[1] Bustamante dejó para la posteridad sus impresiones personales que tienen tanto valor o más que la historia oral recogida de viva voz pero alejada en el tiempo. Un diario tiene una dimensión temporal inmediata de tal modo que el relato, construido cotidianamente, está en contacto casi directo con los acontecimientos. El protagonista sólo tiene que confiar en la memoria corta. Esta ventaja no disminuye, sin embargo, su falta de objetividad, pues lo subjetivo colorea tanto la observación directa como la reflexión pausada.

El diario de Bustamante tiene importancia histórica por muchas razones. Para un estudio de la vida cotidiana, abre la posibilidad de obser-

[1] Carlos María de Bustamante, *Diario histórico de México*, tomo II, nota previa y notas al texto de Manuel Calvillo, edición al cuidado de Rina Ortiz, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981, p. 5.

var a un hombre inmerso en la efervescencia de una sociedad y un sistema de gobierno que estrenaban nuevas costumbres y saberes, al tiempo que rechazaban o conservaban añejas herencias novohispanas. Escuchar un discurso enojoso en el Senado, sufrir los apretujones en las calles o dentro del templo o deleitarse con el gozo estético y espiritual inspirado por la liturgia pueden ser experiencias unipersonales, pero son elementos que, entre muchos otros, constituyen la materia prima de la vida cotidiana; de allí su valor universal y la justificación de emplearlos como objeto de estudio.

No todos los diarios son como el de Bustamante. José Gómez, en su *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México durante el gobierno de Revillagigedo (1789-1794)*, informaba escuetamente sobre cambios en el personal militar, azotes o ejecuciones de reos o alguna orden del virrey. No van acompañados de ningún comentario, salvo cuando el autor hace un juicio de valor al describir una moda como "ridícula". Además de este diario, tenemos el de José Ramón Malo, *Diario de sucesos notables* (1832-1864) y los *Apuntes*[2] del presbítero José Miguel Guridi y Alcocer. Este último sobresale de entre los escritos del periodo por los comentarios acerca de su propio comportamiento, pero poco dice sobre sus sentimientos (sólo demuestra desagrado al no haber ganado el concurso para una plaza). No existe en los *Apuntes* ninguna apreciación referente a la vida cotidiana, callejera, política y social de los distintos sectores de la población. El diario de Malo es más parecido al de Bustamante. Contiene una amplia información sobre movimiento de tropas, cambios en el gobierno, y ocasionalmente algo sobre la vida en la ciudad, más bien como efemérides. Malo se explayaba al describir las festividades religiosas, bailes y comilonas. No era un hombre totalmente reservado, pero tampoco era, ni de lejos, tan apasionado como Bustamante, ni juzgaba todo bajo criterios moralistas. Las noticias que dio son escuetas y sin jerarquía: los ladrones degollaron a unos arrieros cerca de la garita de Nonoalco. "No se han pagado los sueldos de enero."[3] Ese mismo día, en la esquina del puente de Correo Mayor, en pleno centro, los ladrones robaron al diputado Ortiz de León, "lo amarraron con su familia" y le quitaron todo su capital.[4] Punto.

[2] Los *Apuntes* sólo llegan hasta 1802. José Miguel Guridi y Alcocer, *Apuntes. Discurso sobre los daños del juego*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1984.

[3] Entrada 9 de febrero de 1833, *Diario de sucesos notables de don José Ramón Malo (1832-1853)*, arreglados y anotados por Mariano Cuevas S.J., tomo I, México, Editorial Patria, 1948. En seguida se cita como Diario Malo.

[4] Entrada 11 de febrero de 1833, Diario Malo.

Ningún comentario del diarista, ni en un sentido ni en otro. Malo sí invocaba a la divinidad, como lo hacía el igualmente creyente Bustamante: "¡Dios proteja a su pueblo y lo libre de las calamidades que le amenazan!" rogó Malo, al abrir el congreso las sesiones en las cuales se aprobarían lo que conocemos como las reformas del vicepresidente Valentín Gómez Farías.[5] Un tema lograba involucrar emocionalmente a Malo, los enemigos y la muerte de su "querido tío", Agustín de Iturbide. No fue partidario de Manuel Gómez Pedraza. "¡Execración al usurpador Pedraza!" declaró después de que éste firmó el Plan de Zavaleta.[6]

José Ramón Malo se acercaba al estilo costumbrista, que había estrenado Bustamante, cuando describió la ascensión aerostática fallida en mayo de 1833. "Más de 100 000 personas de ambos sexos de un público brillante, muy decente y extremadamente dócil y prudente" presenció el intento de Adolfo Theodore por hacer ascender su globo, a pesar del mal tiempo. Afuera de la plaza de San Pablo "se hallaban todos los coches, multitud de gente a caballo y plebe sin-número, así como todas las azoteas coronadas de bellas y gente lucida". El dato confirma lo atractivo que era un novedoso entretenimiento como volar sobre calles, techos y parques de la ciudad. Sin hacerle una pausa a su narrativa, Malo siguió en el mismo renglón con la noticia de unos asesinatos y el saqueo de un edificio, sin explicar cuál. En este caso, su condena era tajante: "He aquí las virtudes de los que juntos declamaban contra la conducta del anterior gobierno, ejerciendo los más nefandos crímenes".[7] Esta frase podría haberse encontrado también en el diario de Bustamante.

Poco decía Malo del clima; lo mencionaba solamente cuando influía en algún acontecimiento. "A las oraciones y lloviendo mucho, salió la División de México para Guadalajara compuesta de 500 infantes y cosa de 100 caballos".[8] A nadie impresionaba que caminara rumbo a Jalisco y bajo la lluvia medio millar de hombres que pronto estarían empapados. Por lo general, Malo parece ser menos moralista que Bustamante. La excepción son los gastos superfluos que molestaban a ambos observadores de la vida citadina mexicana. Malo informó de "un gran convite en la Ciudadela para los Supremos Poderes y se jugaron gallos y buenas onzas: concluyó a las ocho de la noche. Suena muy mal esta distracción profusa de los gobernantes, mientras los empleados, pensionistas, viu-

[5] Entradas 20 de febrero, 29 de marzo de 1833, Diario Malo.
[6] Entrada 1° de marzo de 1833, Diario Malo.
[7] Entrada 29 de mayo de 1833, Diario Malo.
[8] Entrada 17 de julio de 1833, Diario Malo.

das y huérfanos viven en la miseria...".[9] A pesar de no ser santanista, no condenó explícitamente el Te Deum cantado en honor de Santa Anna por los italianos de la ópera, acompañados "por una brillante orquesta" en la catedral, seguido por un ambigú en la biblioteca del mismo establecimiento eclesiástico. "En la noche hubo fuegos artificiales en la plaza costeados del bolsillo de los capitulares",[10] llenado, a su vez, por los diezmos de los fieles. A medida que aumentaban los aires de grandeza de Santa Anna, aumentaba el gasto superfluo. Malo hizo la reseña de una comida para 100 personas en palacio, seguida de un castillo de fuegos artificiales quemado en el Zócalo, paseo público y función de teatro, con corrida de toros al día siguiente y a las 10 de la noche "el más brillante baile que se recuerda haber visto en México. La concurrencia fue de más de 600 personas de ambos sexos, y el local desde su entrada, adornado y dispuesto con la mayor magnificencia y gusto".[11] Nuevamente, la noticia escueta. Bustamante, en cambio, observando los mismos acontecimientos los convertía en una experiencia vivencial accesible a nosotros a casi 200 años de distancia.

El diario de Bustamante, por lo tanto, es una fuente única. Habría que insistir en que una de las maneras de conocer la vida cotidiana es a través del relato de un testigo. Con todo lo subjetiva que puede ser la percepción individual de causas y efectos, de sentimientos y acontecimientos, un diario constituye una ventana privilegiada a un mundo poco tratado en los documentos gubernamentales. El testimonio en forma de un diario, como el de Bustamante, permite conocer actitudes, posiciones contradictorias, primeras impresiones y presentimientos vagos que un hombre instruido y cuidadoso eliminaría de un informe por ser juicios de valor e imprecisiones. Estos comentarios muy personales acerca del quehacer cotidiano complementan los cuentos y novelas costumbristas que se iban poniendo de moda a lo largo del siglo XIX.

En 1822, cuando Bustamante hizo su primera entrada al diario, apenas empezaba el esfuerzo por identificar, precisar y describir lo mexicano y darlo, orgullosamente, a conocer. José Joaquín Fernández de Lizardi, que como escritor prolífico le hacía la competencia a Bustamante, se dedicó

[9] Entrada 25 de noviembre de 1833, Diario Malo.

[10] Entrada 21 junio de 1835, Diario Malo.

[11] Entrada 22 y 23 de junio de 1835, Diario Malo. Posteriormente el diarista cambió de opinión y le dio el título de mejor baile al que tuvo lugar el 20 de diciembre de 1854. Era para celebrar el primer aniversario de la Orden de Guadalupe y terminó hasta las 6 de la mañana del día siguiente. El comentario es interesante, pues indica el grado de dispendio que hubo alrededor de Antonio López de Santa Anna, a pesar de la penuria de la tesorería nacional.

más bien a cuestiones políticas. La suya fue una escritura de denuncia, de combate a viejas prácticas corruptas y supersticiosas, a mentalidades anquilosadas. No se fijaba en los mismos detalles materiales de la vida cotidiana que llamaban la atención al oaxaqueño, ni legó una información que permitiera saber cómo iba cambiando el entorno citadino y las costumbres de sus habitantes. Una somera comparación de los dos autores reafirma qué tan fuera de lo común fueron las observaciones de Bustamante, enfocadas a individuos, a objetos materiales o a acontecimientos. Lizardi, en cambio, luchaba por exponer ante la opinión pública los abusos e ignorancia de la clase gubernamental y militar y de los sectores de la sociedad apegados a tradiciones dañinas para la salud de la república.

Guillermo Prieto fue uno de los primeros periodistas en adoptar como tema los usos y costumbres de los nativos de la tierra. El autor describía los paseos, las festividades religiosas y cívicas, la comida, el vestido, los rituales sociales y el sentir de la población a partir de la década de 1830. Bustamante empezó a hacerlo en su diario mucho antes. En sus primeras incursiones en el periodismo seguía la moda ilustrada: noticias europeas, algunas nacionales y mucho conocimiento útil, destinado a promover "la felicidad del pueblo". Sus numerosas publicaciones consistían en crónicas políticas y militares, historia prehispánica, donde incluyó "usos, costumbres, religión, política y literatura de los antiguos indios toltecas y mexicanos...", reediciones de la historiografía clásica mexicana, obras de divulgación, y mucho periodismo. Sumaron 19 142 páginas en cuarto.[12] El diario es el mayor repositorio de noticias precisas y actuales acerca de lo que vio, olió, escuchó y sintió durante su residencia en la capital del país. De haber publicado el texto cuando lo redactaba, se le hubiera considerado el primer costumbrista mexicano. Como apenas se terminó de transcribir y convertirlo en CD en 2002, Prieto le ganó el título.

No se puede conocer la vida capitalina a partir de una sola fuente y mucho menos de un autor notoriamente ególatra y poco riguroso como lo fue Bustamante. Sería poco prudente sacar conclusiones acerca del nivel de bienestar o de inseguridad en la Ciudad de México con base en ella. Pero el decir de Bustamante adquiere peso cuando otros testimonios observaron lo mismo, cuando se comprueba que el autor expresaba un sentimiento que, por indicios habidos en otros documentos, parece haber sido común a sus compatriotas. Lo difícil es saber cuándo esto ocurre. Es dudoso que Bustamante inventara problemas donde no los había o que se

[12] *Enciclopedia de México*, tomo II, 1993, pp. 1093-1094.

quejara de situaciones que a nadie molestaban. Si decía que un techo se estaba cayendo, que hacía un calor infernal, que había un mundo de gente en la calle, que la religiosidad popular estaba en su apogeo, si había música en una función de iglesia, seguramente así fue. En cambio, son mucho menos confiables los chismes de recámara, aunque no dejan de intrigar por haber sido la comidilla del día, el tema de conversación en tertulias y cantinas, blancos a su vez de los predicadores que verían en estos escándalos la falta de religiosidad de su época.

La "realidad" de Bustamante no puede corresponder a la de ninguna otra persona pero al mismo tiempo es tan válida como la de cualquier otra, puede que hasta más, dado los largos años que vivió en la ciudad sin haber salido de ella. Se ha consultado poco el diario para entresacar información sobre la vida cotidiana, en parte porque los investigadores no habían tenido fácil acceso a este material (estaba en forma de manuscrito casi ilegible). Pero también porque los historiadores prudentes no se habían atrevido a basarse en una fuente notoriamente prejuiciada. En mi caso no busco decir cómo fue realmente la Ciudad de México, sino cómo la percibió Bustamante, cómo un hombre entre los 48 y los 74 años de edad sufrió y gozó del gran espectáculo de sus congéneres, cómo él representó por lo menos el sentir de una parte de la población, porque fue hombre de su tiempo: sensible, patriotero, católico, apasionado de la política, chismoso, con pocos recursos pero muy decente. No parece que los juicios que expresaba estén tan fuera de la norma (salvo en cuestiones políticas). En todo caso sus reacciones ante los fenómenos naturales (el clima), los acontecimientos en la ciudad, el comportamiento de las mujeres y otros temas seguramente coincidieron con las de muchos contemporáneos suyos. La única diferencia es que éstos no los escribieron, ni en diarios, ni en cartas, ni en apuntes.

Los años formativos

¿Hubo algo en la crianza de Bustamante que lo predispusiera a ser un observador tan meticuloso de la vida cotidiana? Sabemos que fue hijo único del segundo matrimonio de su padre (de los cuatro que tuvo), que su madre murió cuando tenía seis años de edad, que vivió en un ambiente estricto, con "salud bien quebrantada y débil". Da la impresión de haber vivido una niñez infeliz. Empezó sus estudios secundarios, de gramática latina, a los 12, y tres años después, como era costumbre, continuó con

la filosofía o curso de artes en el Seminario Conciliar de Oaxaca, mismo lugar donde pocos años después estudiaría Benito Juárez. El bachillerato en artes fue seguido de otro en teología, cursado en el convento de San Agustín. El Seminario Conciliar de México sería su hogar durante los estudios de jurisprudencia, así que Bustamante pasó toda su carrera escolar en instituciones manejadas por la Iglesia. Su conocimiento del latín, del cual presumía, venía de esa etapa de su vida, cuando aprendió a discutir, argumentar y redactar, que se convirtió en una necesidad casi vital. Pasó 13 meses como prisionero en San Juan de Ulúa (lo que parece haber dañado su salud, aunque vivió casi tres cuartos de siglo, muriendo en la pobreza). Fue combativo, resentido con los españoles que le habían perseguido y con los políticos que no ponían primero el bien de la patria. Fue moralista, con una conciencia sensible. Renunció al "cargo de abogado de la Audiencia de Guadalajara al tener que dictar una sentencia de muerte".[13] Es un buen ejemplo de un hombre educado bajo el Antiguo Régimen que quería ser moderno y participar en la creación de un nuevo Estado y una nueva sociedad; sin embargo, no pudo levantar el ancla que lo amarró a las actitudes y valores de la época de sus padres. Sus creencias religiosas eran firmes; sus energías a la hora de tomar la palabra, inagotables.

Su filosofía de la vida

La historia, en la pluma de Bustamante, es providencialista, lo que significó para él que obedece a un plan divino, según los designios de Dios. Él es quien norma y rige el desarrollo de las sociedades. Los individuos pueden escoger entre el bien y el mal, que quiere decir "identificarse con los planes de la Providencia o contrariarlos".[14] El hombre necesita conquistar la buena voluntad de la Providencia, suplicar su misericordia, obedecer sus mandatos. Alguien como Bustamante vive con la sensibilidad a flor de piel y con el reconocimiento de los deberes con la religión, con el prójimo, con la nación. Su actitud vigilante denotaba una aguda conciencia del entorno. Presenció los apacibles últimos años del virreinato, las traiciones

[13] Edmundo O'Gorman, *Guía bibliográfica de Carlos María de Bustamante*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 1967, pp.17-27. *Diccionario Porrúa. Historia, biografía y geografía de México*, México, Editorial Porrúa, 1970, pp. 304-305.

[14] *Estudios historiográficos sobre Carlos María de Bustamante. Ernesto Lemoine*, edición, introducción, selección y presentación de textos por Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1997, p. 27.

e inhumanidad de la guerra de independencia, la miseria resultante, la esperanza de un nuevo comienzo y la desesperación de perder la mitad del territorio nacional en la guerra contra Estados Unidos. Fueron tiempos de profundo pesimismo y dudas sobre la sobrevivencia del país que ensombrecieron sus últimos meses de vida. Disfrutó de grandes alegrías y sufrió amargos desencantos.

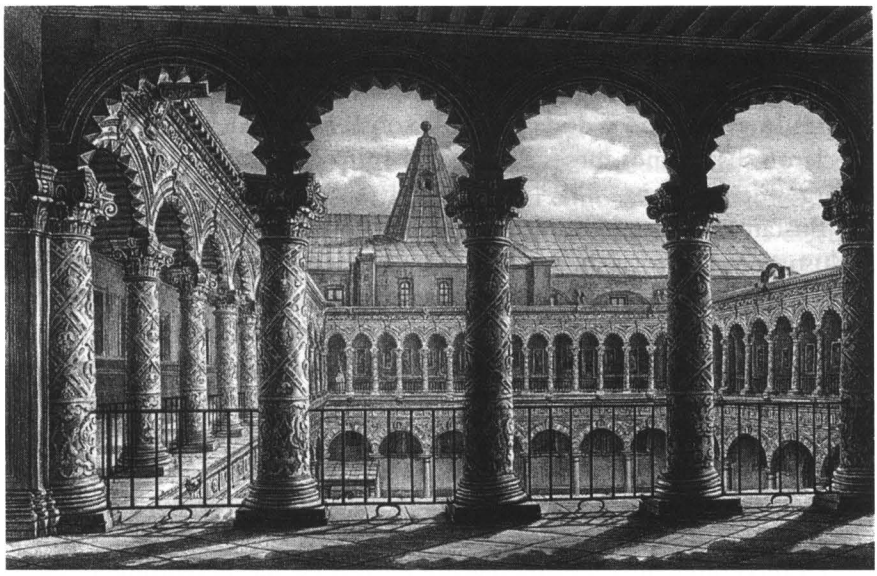
Bustamante formuló opiniones acerca de casi todo lo que le rodeaba, incluso se hizo crítico de arte. Su rechazo al estilo barroco, que asociaba con el Antiguo Régimen, y su aprobación del neoclásico concuerdan con sus actitudes reformistas, siendo al mismo tiempo profundamente religioso. Quedan manifestados sus valores estéticos cuando reseñó la festividad de la virgen de la Merced y sugirió que los frailes, al recoger abundantes limosnas de los fieles durante los días concurridos de la celebración, derrumbaran el convento de la Merced, "aquel monstruoso artesón del siglo de los Fernandos" para remplazarlo con algo más moderno, de acuerdo con los tiempos republicanos.[15]

La dicotomía anticlerical-creyente devoto es más entendible después de conocer las reacciones de Bustamante. No tuvo reparos en hablar del mal clero pero al mismo tiempo no le alcanzaban los adjetivos para alabar el esplendor del culto, cuyo lustre y magnificencia seguían siendo, para personas como Bustamante, sinónimos de piedad. Practicó un catolicismo barroco y al mismo tiempo rechazó sus cánones artísticos.

Las contradicciones forman parte del carácter de nuestro escritor. Igual que muchos de sus contemporáneos, era un humanista que deseó mejorar las condiciones materiales y espirituales de sus compatriotas y procuraba evitar el dolor ajeno; al mismo tiempo, fue capaz de promover la ejecución de Vicente Guerrero. Bustamante fue muy criticado en su tiempo por los excesos "de un sentimentalismo risible", mismo que le llevaba a fijarse en lo que otros testimonios no veían.[16] Fue un escritor que no escondía sus emociones; las convertía en melodrama, lloraba, gritaba, se apenaba, se avergonzaba, se alababa a sí mismo y recorría una amplia gama de sentimientos, sin reticencias a la hora de describirlos con pluma y papel. Gracias a él sabemos lo que les impresionaba a sus conciudadanos y a sí mismo. El calor sofocante, el frío que le calaba los huesos, el

[15] Entrada 23 de septiembre de 1827. Todas las entradas, salvo las del diario de Malo, se refieren al *Diario histórico de Carlos María de Bustamante, 1822-1848*, Josefina Zoraida Vázquez y Cuauhtémoc Hernández (eds.), CD Rom, El Colegio de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002.

[16] *Estudios historiográficos*, 1997, p. 70.

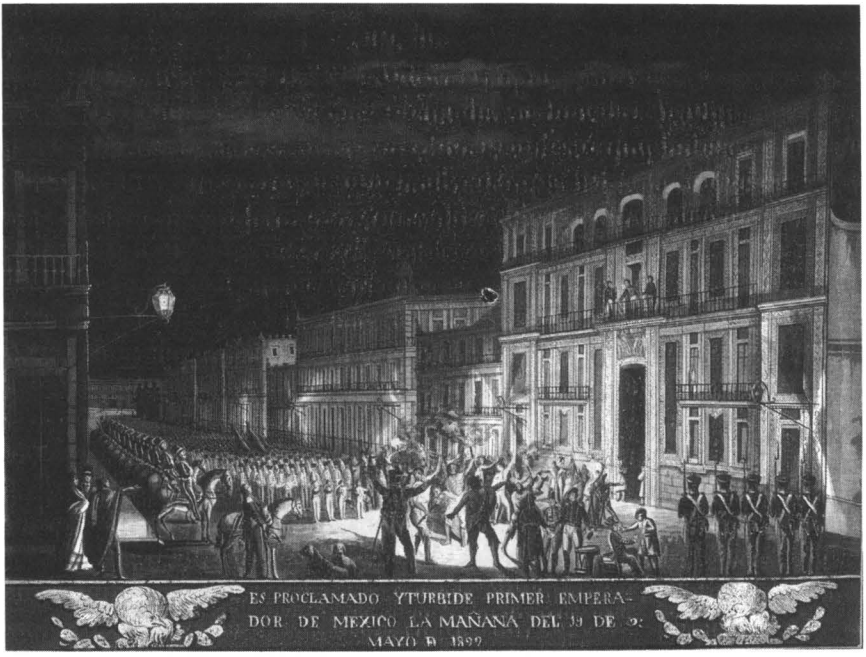


La arquitectura de la Merced le parecía un recuerdo inaceptable de la corona española. *Claustro de Nuestra Señora de la Merced* del pintor Pedro Gualdi.

disgusto que casi le mataba, las desgracias que hacían brotar lágrimas de compasión —la suya es una historia emotiva, de fácil palabra, llena de placeres y penalidades, una que abre los secretos de un hombre distante en el tiempo pero representativo del mexicano urbano, ilustrado, deseoso de mejoras y frustrado por los contratiempos del difícil nacimiento de la nación.

El crítico acerbo

Es más sencillo denunciar las crueldades del destino que exaltar los momentos de gozo, puesto que existen más palabras para lamentar aquéllas que para enaltecer éstos. Bustamante describió ambos. Dirigió su atención con vehemencia hacia lo que estaba torcido. Ligaba el mal estado del tiempo con el mal gobierno. Un sábado, 25 de enero de 1823, apuntó con sorna que "La tarde de este día ha sido pésima y lo mismo la noche, desde las nueve de la mañana se nubló y comenzó el norte, a las seis principió a lloviznar y la ventisca fue insuperable; a las nueve comenzó un repique general porque [...] Agustín dice que es emperador y 'constitucional mo-



El odio de Bustamante por Iturbide empezó desde antes de su proclamación como emperador. *Proclama de Iturbide como emperador.*

derado por la divina providencia'".[17] Según Bustamante, incluso el clima anunció lo funesta que sería la gestión autoritaria de Iturbide ese crudo invierno de 1822-1823.

El espectáculo de una corte imperial y el deseo de convencer al pueblo de su grandeza y legitimidad no eran más que quimeras, denunciaba Bustamante. Le molestaba sobremanera la presencia de antiguos elementos realistas en el gobierno, en detrimento de los valientes insurgentes, relegados por los nuevos dueños del poder. Una celebración del día de la virgen de Guadalupe en La Profesa (antigua iglesia de los jesuitas y posteriormente sede de los proyectos más reaccionarios para acabar con Vicente Guerrero y los pocos valientes que se negaban a rendirse a la corona) dio lugar a agrios comentarios de Bustamante. Iturbide creó una orden de Guadalupe, a la usanza de los antiguos militares de Malta, cuyos iniciados desfilaron ese día con sus "mantas coloradas y cruces", supuestos

[17] Entrada 25 de enero de 1823.

Le parecieron ridículos a Bustamante los ritos inventados para otorgar la orden de Guadalupe. *La restauración de la Orden de Guadalupe* del pintor Édouard Pingret.

símbolos de su proeza y virtud. Para nuestro autor, todo esto era una farsa, una función de títeres. "¡Pobres menguados [... tronaba ...] que cifran la gloria de su nación en tan despreciables mojigangas!" —ni los pobres ni los ignorantes se dejaban impresionar por el teatro montado por estos nuevos "caballeros", decía él.[18] El otorgamiento de grados militares le dio a Bustamante la oportunidad de criticar la vanidad de hombres ambiciosos. Cuando en 1831 se publicó la lista de ascensos, encontró que los dieron a cabos y sargentos, lo que le produjo "grima y sentimiento, porque ave-

[18] Entrada 16 de diciembre de 1822.

zados estos hombres a medrar por este medio, siempre han de procurar hallarse en revolución esperando esta clase de recompensas".[19] Los ascensos no se debían a méritos de carrera, sino a la participación en revueltas y pronunciamientos; el daño que causaba esta práctica perduraría a lo largo de la primera mitad del siglo.

Las reuniones sociales tenían, como cualquier tertulia, su buena parte política, y las de la Ciudad de México, con sus 150 000 habitantes, no eran una excepción. Desde antes de la independencia, el café de Manrique, junto con otros, estaba ubicado en los portales aledaños a la Plaza Mayor, en donde se bebía café, chocolate hervido, ponche, se gustaban ricos dulces como natillas, se jugaba malilla o tresillo y se discutían los temas del día. Concurrían clérigos, militares, escritores, gente ociosa, y se leían y comentaban las *Gacetas* y el *Diario de México*, fundado por don Carlos María de Bustamante y Jacobo de Villaurrutia, en el cual se resaltaba la vida social y política y se censuraban las costumbres, entre otras, la extravagante y perversa moda francesa adoptada por las damas nombradas petimetras, currutacas o pirraquitas.[20]

Para 1830, los cafés se habían multiplicado todavía más. Ningún lugar mejor para reunirse en una lluviosa noche que el Café de la Gran Sociedad, donde después de las fiestas patrias de 1831 se colocó un retrato de Iturbide "magníficamente vestido con todos los adornos imperiales, y al pie de él un soneto tan tierno y seductor que su lectura sacó lágrimas tanto a hombres como a mujeres que salieron de allí llorando y maldiciendo al gobierno; además se iluminó con hachas y candiles costosamente aquel salón". ¿Qué significaba el "golpe escandaloso que podría traer fatales resultas"[21] que denunció Bustamante, al referirse a la colocación pública de este cuadro? Tal vez el temido restablecimiento de los iturbidistas en el poder, aun sin su jefe, fusilado seis años antes.

Climas y ánimos

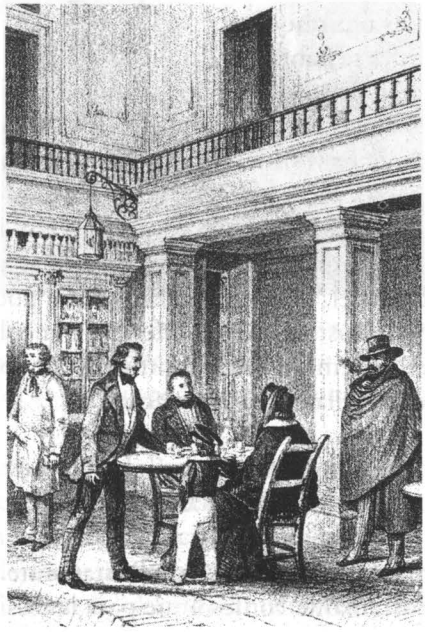
El clima es de un interés permanente para Bustamante. En mayo de 1831, un mes caluroso, Bustamante confesó que para las sesiones nocturnas era "una tortura estar en la Cámara (de Diputados) que es un foco de calor

[19] Entrada 26 de marzo de 1831.

[20] Clementina Díaz y de Ovando, *Los cafés en México en el siglo XIX*, México, UNAM, 2000, p. 14.

[21] Entrada 18 de septiembre de 1831. Guillermo Prieto también menciona este café, situado en un hotel del mismo nombre, en su *Memorias de mis tiempos*, citadas en Díaz y de Ovando, *Los cafés*, p. 24.

e iluminada con más de 30 velas, nos abrasamos y salimos de ella desesperados".[22] Se podría cuestionar la calidad del trabajo legislativo llevado a cabo bajo estas condiciones. El hecho de que el sol entrara a medio día tan directamente que en 1827 el presidente Guadalupe Victoria no pudo leer su informe anual a la Cámara de Diputados porque le lastimaba la vista, impedía una comunicación adecuada entre el ramo ejecutivo y el legislativo.[23] El edificio de la cámara amenazaba con venirse abajo. Se tuvo que abandonar la sala principal y ubicar a los senadores en la de recibir, pues las vigas del techo estaban podridas. Se habían cubierto de cielo raso, como era la costumbre, pero la tela impedía la ventilación y protegía a los insectos, sobre todo termitas, que destruían la madera. Lo mismo le había sucedido al techo de la Secretaría de Guerra y Marina y al de la Secretaría de Relaciones, donde el ministro Sebastián Camacho estuvo a punto de ser aplastado por un derrumbe.[24] Los fondos no alcanzaban para reparar los edificios que habían sufrido descuidos debido a la poca inversión desde



Interior del Café del Progreso. Grabado, 1851.

[22] Entrada 3 de mayo de 1831.
[23] Entrada 1° de enero de 1827.
[24] Entrada 19 de septiembre de 1827.

los últimos días del virreinato, casi dos décadas antes, y a la desviación o desaparición de fondos a raíz de la guerra.

Bustamante facilita al lector imaginar lo que era asistir a las funciones eclesiásticas multitudinarias. "Ayer hubo no pocas desgracias; en la iglesia de los Ángeles por la excesiva concurrencia de gentes, cuéntase de dos niños ahogados, una mujer sofocada, muchos robos de relojes, pañuelos, etc., pues los cuchareros[25] de ambos sexos se pusieron de su mano, e hicieron su agosto." No sólo había que cuidar el bolsillo. La salud misma peligraba en estas reuniones. El vapor era tan denso dentro del edificio que no permitía que ardiesen las muchas velas de cera, y tampoco se podía ver bien a la virgen. "Sentíase un calor ardientísimo y sofocativo, tanto que reventaba las cuerdas de los violines y contrabajo, pegábase la ropa contra el cuerpo con el sudor copioso [...] ¡vaya! espectáculo tal no se había visto." Nuestro autor culpó a la plebe de estos apretujones: "He aquí el resultado de un pueblo baldío, y holgazán que no teniendo en qué ocuparse acude en estos lances afectando mucha devoción y piedad".[26]

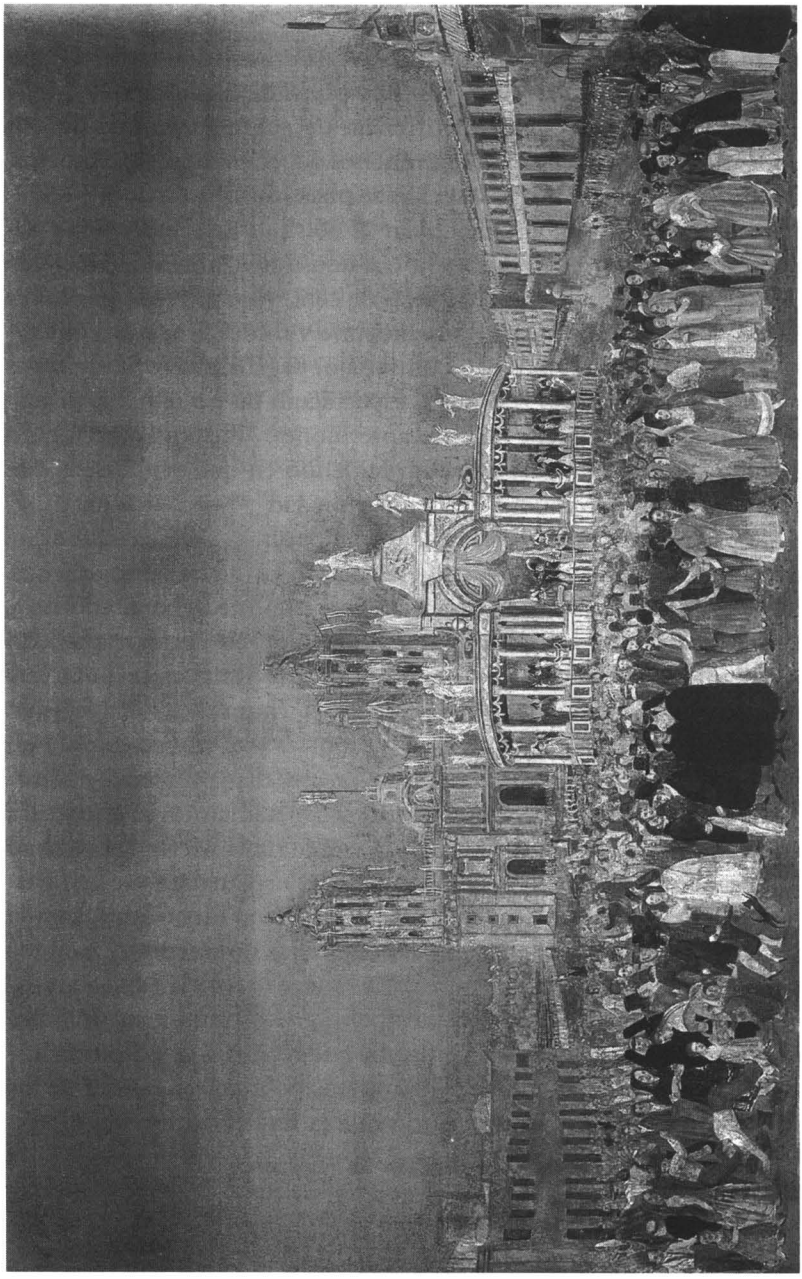
No era partidario de las manifestaciones populares religiosas, aunque en otros momentos alababa esta misma devoción. El jueves santo de 1824 exclamaba: "¡Qué piedad en toda clase de gentes! ¡Qué belleza, adorno y compostura en los templos! ¡Qué noble emulación en comportarse con decoro y dignidad! La tierra brota gentes, y en todas ellas se nota una especie de sentimiento mezclado de gratitud y ternura inexplicable". No le extrañaba que el apego a las tradiciones católicas y el espectáculo de un pueblo tan profundamente religioso "excite en este día la sorpresa y admiración"[27] de los extranjeros. La misma actitud contradictoria se encuentra en una descripción de las festividades de la virgen de la Merced. Duraban 17 días, durante los cuales todos gozaban, muchos ganaban y otros gastaban —circulaban dinero y mercancías y se sèntían "identificados en la mexicanidad". Se juntaban (sin mezclarse) familias de diferentes estratos sociales a escuchar la música y presenciar los fuegos artificiales que anunciaban el comienzo de las celebraciones. La gente presumía sus mejores galas para asistir a la procesión de la virgen, que recibía a su paso una lluvia de pétalos de flores o, como en 1827, versos políticos en contra de los masones yorkinos.[28] Bustamante recordó que la festividad llevada a cabo

[25] Ladrones.

[26] Entrada 3 de agosto de 1831.

[27] Entrada 15 de abril de 1824.

[28] "Crónica" de José Tomás de Cuéllar, *La Ilustración Potosina*, 12 de mayo de 1870; entrada 1 de octubre de 1827.



Las multitudes disgustaban o complacían a Bustamante, según si se componían de gente bien o de léperos.
Templete en honor de la entrada de Iturbide a la Ciudad de México.

a partir del 23 de septiembre de 1827 había sido especialmente solemne, que "reina un espíritu de piedad y de molote en el barrio de aquel convento que jamás se había visto". Pero el día siguiente cambió abruptamente de tono, al reportar que la procesión de esta tarde en la Merced "ha sido una mojiganga ridícula de frailes, unos títeres espirituales, una mezcolanza de superstición, de fanatismo, una joya de coliseo muy concurrida, muchachos vestidos de frailes, de doctores, de generales, de cautivos, de mozo, de príncipe de Oriente...he aquí esta procesión en la que el objeto menos curioso e importante era la virgen".

La familiaridad con que se acercaba el pueblo a las imágenes que debían ser motivo de respetuosa devoción, admiración y cariño disgustaba profundamente al Bustamante tradicionalista y a muchos individuos nacidos bajo el Antiguo Régimen que tampoco aprobaban las ligerezas de los nuevos estilos. Esta celebración de la Merced fue la más concurrida que había presenciado Bustamante en su vida, prueba de que la religión popular, mezclada con elementos seculares y sincréticos, todavía estaba en su plenitud.

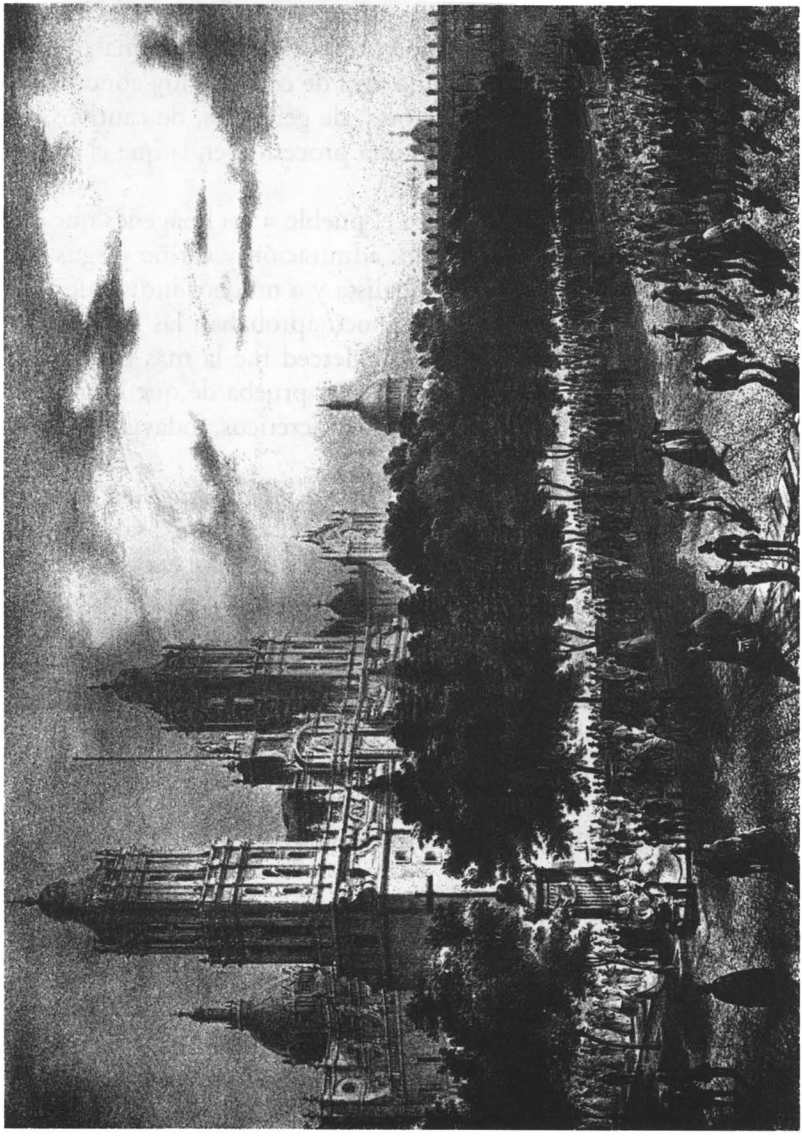
Se ha mencionado el apego de este autor a la religión católica, aunque no aceptaba ciegamente la disciplina ni las actividades políticas de la jerarquía eclesiástica. Pero en cuanto a sus propias devociones, era muy entregado. Muestra de ello fue lo apuntado en la navidad de 1831: "He oído a placer [...] los maitines de catedral que comenzaron a las 5:30 de la tarde y acabaron a las 10:15 de la noche, reuniéndose en el coro 42 voces con los instrumentos".[29] Casi cinco horas de servicio religioso y el buen hombre estuvo encantado. Obviamente disfrutaba la música; en la función en honor de la virgen de Guadalupe se fijó en el órgano, "este instrumento celestial que al paso que aterra el corazón en ciertos momentos, también lo dilata y alegra, desarrolló toda su majestad sonora, e hizo correr algunas lágrimas".[30]

Los desórdenes en la calle y la falta de recogimiento entre los asistentes avergonzaban a Bustamante, sobre todo debido a los forasteros que, necesariamente, tendrían un juicio poco favorable sobre el pueblo mexicano después de observar su comportamiento.[31] Como los extranjeros habían llegado hacía poco (su presencia había estado cuidadosamente restringida por la corona) y sus gobiernos apenas empezaban a reconocer como legítimo el gobierno de México, su opinión contaba. Fue sin duda una de las

[29] Entrada 24 de diciembre de 1831.

[30] Entrada 27 de diciembre de 1831.

[31] Entrada 23 de septiembre de 1827.



A Bustamante las concurridas funciones en Catedral, con cantos y música de órgano, lo conmovían hasta las lágrimas. *El Paseo de las Cadenas en noche de luna* del pintor Casimiro Castro.

primeras veces que los mexicanos pudieron verse a través de la mirada del otro, del europeo que, sin duda, juzgaría desfavorablemente el grado de civilización mexicana. Sobre todo ante la calumnia de América, la evidencia seudocientífica promovida por unos ilustrados europeos que mostraba la inferioridad innata del nuevo mundo frente al viejo, era especialmente importante dar una buena impresión a los que llegaban de allende el mar. La actitud de Bustamante y de sus connacionales ante los extranjeros fue bastante contradictoria y se teñía de colores políticos. Bustamante fue de los que admiraban, por lo general, a los ingleses pero odiaba a Joel Poinsett, el primer ministro plenipotenciario estadounidense. Los masones yorkinos, como Lorenzo de Zavala y Vicente Guerrero, despreciaban a los ingleses y se cobijaban bajo la sombra protectora de Poinsett. Ambos competían para ganar la amistad —léase influencias políticas— de la alta sociedad capitalina. Ofrecían bailes y cenas, y los ingleses tuvieron la idea genial de organizar unas carreras de caballos en los potreros de la hacienda de Aragón. Así se dio cita "la más florida de la gente de México" para disfrutar de su pasión preferida, las apuestas. Éstas eran de 1 500 pesos, más que el sueldo anual de un catedrático universitario. Ganaron alternativamente ingleses y americanos pero finalmente los ingleses se impusieron a todos, incluso a los competidores mexicanos, con una flema o falta de emoción que dejó pasmado a Bustamante. Para celebrar el triunfo ofrecieron un baile en la Lonja, centro de reunión de los comerciantes más connotados, la semana siguiente.[32] No cabe duda que supieron manejar las riendas de los caballos y la diplomacia mexicana con destreza. No produjo el mismo gusto un baile ofrecido en casa de Poinsett: ¿con qué objeto se hace?, preguntaba el sospechoso diarista.[33]

La mirada política

El ser diputado (y lo fue casi toda su vida adulta) le daba a Bustamante la oportunidad de hacer discursos y deleitarse con el sonido de su propia voz. Alababa él mismo sus aportes y apuntaba en su diario la buena impresión que habían causado sus palabras en el congreso. Sin ninguna modestia, agregaba que sus ideas habían sido las mejores o las más adecuadas, según las circunstancias, o que tal o cual idea había sido suya. Le importaba mu-

[32] Entradas 12 y 17 de abril de 1831. La Lonja se encontraba en el primer piso de la Diputación.
[33] Entrada 22 de febrero de 1827.

cho ser buen orador. Como tantos políticos durante épocas de transición, no era coherente consigo mismo, ya que en más de una ocasión, condenaba una propuesta y después la hacía suya. A pesar del evidente gusto que tenía por participar en las sesiones del congreso, sus colegas le hacían pasar corajes. Se vengaba insultándolos con soltura en la privacidad de su diario, redactado supuestamente sin intenciones de circularlo públicamente en fecha posterior. Bustamante se molestó con un juez de letras a quien llamó un "bribón de cuatro suelas". No quedó mejor parado el senador Manuel Miranda de Oaxaca (tierra natal de Bustamante), que era "El alma más baja y ruin que mora en cuerpo humano, materia dispuesta para hacer todo el mal posible como de ello saque algún provecho". Tampoco le caía mejor el político santanista José María Tornel y Mendívil, futuro gobernador del Distrito Federal y ministro de Guerra: "Hoy, escribió Bustamante, hemos tenido la muy desagradable noticia de hallarse ya en Jalapa el pedantón de Tornel que viene de Norteamérica; vendrá a ver a qué partido se arrima para medrar".[34] La violencia verbal era moneda corriente tanto dentro del congreso como en la prensa periódica de la época.

La corrupción indignaba a Bustamante y a pesar de enfrentarse continuamente a ejemplos de ella no se acostumbraba ni cesaba en sus reclamos. Los casos eran singulares, pero representaba una tendencia común. Por ejemplo, en 1825 se eligió un buen rector de la Nacional y Pontificia Universidad de México quien en cinco años logró ingresar a la institución 13 000 pesos, una gran cantidad para la época. A partir de 1830 fue rector el doctor José María Puchet, de poca confiabilidad moral, quien gastó el dinero a los dos meses de haber tomado posesión del cargo. Bustamante insistía en que era una verdadera desgracia su reelección.[35] Otro personaje que le molestaba sobremanera era Lorenzo de Zavala, a quien no bajaba de pillo. "Temo mucho de la audacia de aquel hombre", apuntó en su diario.[36] Declaró que Zavala estaba amancebado con la vieja condesa de Miravalle y que el traslado de la capital del Estado de México desde Texcoco a Tlalpan tenía mucho que ver con el hecho de poseer ella una casa en ese lejano pueblo. ¿Acontecimiento único o representativo de una vida posindependentista? ¿Chisme sin fundamento? Rumor, en todo caso, que provocó una gran indignación en el puntilloso Bustamante.

[34] Entrada 16 de diciembre de 1831.
[35] Entrada 10 de noviembre de 1831.
[36] Entrada 10 de noviembre de 1831.

La denuncia de abusos

Al diarista le parecía injustificado que los pobres tuvieran que sufragar obligatoriamente los gastos de las festividades religiosas. La brigada de Artillería celebró el día de su santa patrona con fuegos artificiales, simulacro de batallas y una solemne función en la Profesa. Preguntaba nuestro atribulado escritor: "¿Cuántos sacrificios pecuniarios habrán hecho con violencia los soldados para tal función? Esta idea me desconsuela. Menos fiestas y mejor paga y más completa", es lo que solicitaba a quien le quisiera escuchar.[37] Por otro lado, le parecía bien que hubiera cada vez más iglesias. Se regocijó cuando se abrió al culto la iglesia del Señor San José, "en cuya construcción se han gastado inmensas sumas: el edificio es bello, pero se está hundiendo por lo débil del terreno. Gracias a Dios que hay un templo más donde sea adorado en espíritu y verdad".[38]

Por muy creyente y practicante que fuera el oaxaqueño, no toleraba los abusos y luchaba constantemente por las reformas que fortalecieran la fe, como él la entendía. Eran los años en que se debatía la continuación del patronato, el poder ejercido por la corona sobre la iglesia indiana que incluía el nombramiento de obispos, la división de obispados, el cobro de diezmos y el manejo de las órdenes religiosas. Durante el virreinato, la corona aprobaba o negaba el pase a toda comunicación, bula o breve que Roma dirigiera a sus fieles americanos. Después de la independencia, el gobierno nacional decidió unilateralmente ejercer el mismo derecho, como si fuera inherente a la soberanía. La Iglesia mexicana insistía en que había que solicitar nuevamente esa gracia a la Santa Sede, ya que las circunstancias políticas habían variado. Sin resolver el caso, en 1831 el Vaticano, antes de siquiera reconocer la independencia de México (que hizo hasta 1836, después de España), nombró de entre los candidatos aprobados por el gobierno a seis obispos para ocupar las sedes que estaban vacantes —que fue el caso de las 10 que había en el país.[39] También ese año llegó un comunicado papal que sometía las órdenes regulares a la supervisión de los obispos, con lo que Bustamante no estuvo de acuerdo. "Con indecible sentimiento de mi corazón", decía, "ha pasado en el senado sin discusión alguna el breve... He aquí a Roma metida de hoz y coz en nuestros asuntos". Agregó que más le hubiera gustado ver a Isidro Barradas, brigadier es-

37 Entradas 3 y 4 de diciembre de 1831.

38 Entrada 6 de febrero de 1824.

39 Anne Staples, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, Secretaría de Educación Pública, SepSetentas, 1976, p. 21.

pañol al frente de las tropas que intentaran reconquistar México en 1829, penetrar al país hasta San Luis Potosí, que ver la romanización de la Iglesia mexicana.[40] Como muchos de sus compatriotas, Bustamante no favorecía relaciones demasiado estrechas con un poder allende el mar. Era un caso típico de anticlerical pero creyente. Nunca se firmó un concordato con el Vaticano y el estira y afloja por el ejercicio del patronato agregó leña al fuego que saldría fuera de control en la guerra de Reforma.

Tampoco le parecía bien que el clero interviniera en esferas de influencia que, para él, no le correspondían, aunque tuvieran relación con la moral. Se indignó al ver que las autoridades eclesiásticas pretendían censurar la venta de libros, al requisar "los catecismos masónicos y otras zarandajas". Le parecía que la Iglesia se había envalentonado al aprobarse una ley de canonjías que fortalecía los cabildos catedralicios. Bustamante criticó la falsa modestia y pudor mal entendido de las mismas autoridades, que tuvieron a bien tapar las figuras (me supongo de diosas desnudas) en una fuente recién construida en el Paseo de Bucareli, uno de los más concurridos de la ciudad. "Vaya un hombre tan cauto como un elefante" denunciaba Bustamante, al referirse al culpable de la orden. "Nada hay inmundo, se le podrá decir, la inmundicia está en la depravación de nuestro corazón, que nos hace ver sucio lo que está limpio."[41] La parte más amable de la Ciudad de México, según Bustamante, eran sus mujeres. Galán, sin ser mujeriego (hasta donde sabemos), Carlos María adoraba al "sexo hermoso". "¡Ah, tú —mujer— mereces nuestros homenajes y respetos, yo te los tributo por el bárbaro que te los niega; yo quiero merecer tus suspiros y una sola lágrima vuestra me indemnizará de todo lo que padezco!"[42] No estaba en el congreso en ese momento así que quién sabe cuáles eran sus sufrimientos, pero no dejaba de expresar su admiración en esos términos.

El observador de la vida cotidiana

No es difícil descubrir los odios y los amores, la admiración y el desprecio bustamantinos. Discurría de manera contradictoria, apasionada y sin pensarlo mucho. Como hombre de su tiempo y a pesar de su valiosa defensa de la cultura prehispánica, no tenía en gran estima a la población indígena

[40] Entrada 14 de noviembre de 1831.

[41] Entrada 19 de mayo de 1831. El argumento venía al caso igual, cuando la Liga de la Decencia de la Ciudad de México mandó taparle su desnudez a la estatua de la Diana cazadora.

[42] Entrada 5 de enero de 1823.

contemporánea, punto de vista que compartía la gente "blanca educada", aunque don Carlos sí combatía las notorias injusticias que sufría. Describió la navidad en la Ciudad de México con sus carros alegóricos, "precedidos por muchos banderones, de pañuelos y tápalos y de algunos figurones a caballo [...] en el último carro iban unos inditos, machos y hembras".[43] Sobra comentar la diferencia que había para él entre el bello sexo y estas "hembras". Su racismo aflora también al describir el traslado de las monjas de la Nueva Enseñanza de Indias al edificio de San Juan de Dios, ya que el suyo resentía el peso del enorme templo de Loreto, construido sobre un costado de su convento. Se supone que no se podría ver a las 26 monjas que componían la comunidad, ya que llevarían un espeso velo sobre la cara, pero tuvo a bien decir que eran "todas enormemente feas, pero sus almas quizás serán hermosísimas. Dios les colme de gracias, a que les creo acreedoras principalmente por su humildad, prenda característica de estas [...] gentes".[44] Feas y devotas es la implicación.

Bustamante disfrutaba de una linda tarde, a pesar del excesivo calor (le molestaban los extremos de temperatura), cuando paseaban en la Alameda hombres y sobre todo mujeres pertenecientes a un México libre ya, dueño de una suerte feliz en espera de un alegre porvenir. "No puedo menos de elevar mi corazón agradecido ante el trono del Eterno, darle infinitas gracias y hacer a su presencia mil votos para la prosperidad"[45] de su amada patria. Todavía compartía el optimismo nacido con la independencia que vaticinaba para México un futuro próspero, libre, soberano, y admirado por el concurso de las naciones civilizadas. En la festividad de Todos Santos de 1827 cuando, como siempre, la población capitalina entera parecía volcarse a la calle para darse cita en la Plaza Mayor, el decoro y orden producían en el ánimo de Bustamante la impresión de un magnífico espectáculo. Ese año tocó "la belleza de la luna clarísima", una "temperatura de paraíso", ni frío ni calor, y un sentimiento de bienestar y de optimismo.[46]

La riqueza natural mexicana también le llenaba de orgullo. En 1831 visitó el mercado del Volador, el más grande entonces después de la Merced (parece no haberlo frecuentado a menudo) y encontró gran abundancia de comestibles. "Nunca me olvidaré entre varios objetos de placer las muchas flores, verduras, y montañas de naranjas de China [*sic*] que en este año han abundado extraordinariamente. ¡Dios bendiga para siempre tan

[43] Entrada 24 de diciembre de 1831.
[44] Entrada 3 de febrero de 1827.
[45] Entrada 1° de mayo de 1831.
[46] Entradas 1° y 3 de noviembre de 1827.

hermoso país!"[47] Por ratos se le desbordaba la confianza en el futuro, por ratos todo le parecía corrompido, revuelto, inútil.

Se consolaba con los pequeños placeres de la vida. Tal vez la existencia humana valía la pena después de todo, pensaba, ya que en enero empezaban a venderse en el portal del Espíritu Santo los melones que sin duda llegaban del estado de Puebla o de Tierra Caliente. Era la señal de que llegaría pronto la primavera.[48] El gusto por la comida era algo compartido. Al anunciar en su diario que había muerto Ramón Gutiérrez del Mazo, antiguo funcionario real, comentó que "dicen que no dejó dinero [...] siempre procuró comer bien y pasarse buena vida guisándose él mismo buenos bocaditos".[49] Si no es por este comentario de Bustamante, ¿cómo sabríamos que un hombre en aquel entonces tuviera gusto por cocinar? Tampoco sabríamos de una parranda (noticia imposible de comprobar) de los liberales que fueron a recibir al yorkino José Esteva a su regreso de Veracruz con una comilona en La Gran Sociedad y una visita "a los callejones de Santa Clara y Espíritu Santo, que siempre están provistos de rameras gálicas", es decir sifilíticas.[50] Bustamante tenía aversión a las mujeres que ejercían el oficio más viejo del mundo. Se disgustó profundamente al enterarse que muchas de las damas que pusieron sus coches al servicio de las monjas de la Enseñanza Nueva y las acompañaron piadosamente en el traslado a su convento nuevo fueron, sin que las monjas lo supieran, "marcadas de putas [...] la priora iba amadrinada por la G.V."[51] Evidentemente la G.V. era una mujer que no necesitaba más presentación que sus iniciales. En otro ejemplo, reseñó el baile de año nuevo que hubo en la Lonja donde "no concurrieron señoras sino léperas vestidas como señoras y que en el modo de presentarse mostraban su origen".[52] Bustamante parece haber temido que las clases sociales empezaran a desdibujarse, cuando antes estaban perfectamente delimitadas y eran inamovibles.

¿En qué ciudad vivía Bustamante? En una donde causaba dolor ver que la gente celebraba con cohetes la injusta expulsión de los españoles que habían optado por quedarse en México a raíz de la independencia, muchos con familias nacidas aquí.[53] En una ciudad donde "la helada de antier ha sido monstruosa e insufrible, lo mismo la de anoche", donde 20 000

47 Entrada 24 de diciembre de 1831.
48 Entrada 24 de enero de 1827.
49 Entradas 4 y 7 de febrero de 1827.
50 Entrada 16 de junio de 1827.
51 Entrada 3 de febrero de 1827.
52 Entrada 1° de enero de 1834.
53 Entrada 13 de mayo de 1827.

léperos vivían en la calle sin taparse más que con un sarape raído.[54] En una ciudad que empezaba a sentir los efectos de contactos internacionales, ya que los ingleses, al buscar las mejores viviendas para sus comercios, hacían subir el alquiler de las casas particulares.[55] En un entorno urbano donde había incendios espantosos, con ocho personas quemadas vivas "de una manera dolorosísima [...] México está altamente conmovido con este espectáculo de horror", donde además del dolor que causaba saber cómo murieron (Bustamante da los detalles de cómo quedaron convertidos en "unos pequeños trozos de carne tostada") apuntó que entre los que combatían con mayor ahínco el fuego estaba "un inglés filantrópico que armado con una hacha hizo prodigios".[56] Era una ciudad donde los niños sufrían enfermedades que a Bustamante le entristecía: "una gran epidemia llamada del 'sonso'" que causaba "atontamiento y un dolor fuerte en las espaldas y extremidades del cuerpo" había hecho estragos en los niños y aunque no había muertos, "tiene despobladas las escuelas y colegios".[57] Le avergonzaban los malos ratos que pasaban los extranjeros en esa gran casa que era la suya, la orgullosa capital del país, siendo como era Bustamante un caballero chapado a la antigua y respetuoso de las formas de cortesía y hospitalidad. Tres británicos murieron y 12 resultaron heridos al ser atacado el convoy que llevaba dinero acuñado por la Casa de Moneda a Pachuca. Los ladrones habían robado uniformes y armas del Regimiento de Dragones de la cárcel de la Acordada para el espectacular asalto. Después de dos intentos, al tercero vencieron a los ingleses y huyeron con 14 000 pesos. "Este hecho ha causado tanta indignación como escándalo", decía Bustamante, quien se tranquilizó cuando los 22 forajidos fueron hechos prisioneros y fusilados a los cuatro meses.[58] Era como si el equilibrio del universo moral de Bustamante se hubiera restablecido con el justo castigo a tanta iniquidad. Los ingleses no fueron los únicos en sufrir los efectos de los amantes de lo ajeno. En 1824 Bustamante apuntó: "anoche a la oración robaron unos salteadores al médico Codorniú en la Calzada de la Piedad, quitándole lo que traía en la bolsa, y su caballería y la de su mozo".[59] El devoto comerciante Francisco Fagoaga, que seguramente dio permiso a

[54] Entrada 19 de enero de 1827.

[55] Entrada 3 de julio de 1824.

[56] Entrada 16 de enero de 1827.

[57] Entrada 22 de abril de 1831.

[58] Entradas 31 de enero, 10 de febrero, 28 y 30 de mayo de 1831.

[59] Manuel Codorniú fue uno de los fundadores de la Compañía Lancasteriana en México. Entrada 19 de octubre de 1824.

sus empleados de asistir a la entrada solemne de la virgen de los Remedios a la Ciudad de México durante su visita anual para solicitar la intervención divina para la llegada de las lluvias, perdió 18 000 pesos a manos de unos listos que horadaron la pared divisoria de su almacén para sustraer los fondos. Un coronel Aldama fue hallado sospechoso del crimen.[60]

Los entretenimientos

Después de la independencia hubo una cantidad siempre creciente de diversiones en la gran ciudad capital del país. Al lado de las tradicionales funciones de la iglesia, actos cívicos, corridas de toros y desfiles, empezaron a surgir conciertos, circos, títeres, ópera, y una mayor gama de obras teatrales. Bustamante ensayaba la crítica de teatro, ya que registraba en su diario los programas, los actores y muchas veces la reacción del público. Sabemos, gracias a él, que los programas eran larguísimos, en comparación con lo que esperaríamos hoy. Un gran concierto, anunciado para el 10 de octubre de 1824 a partir de las 7:30 de la noche en la dirección general de la fábrica de tabaco, consistía en 10 piezas, que iban desde una obertura para una orquesta filarmónica, hasta un aria en italiano "que ejecutará una señorita". Hubo un concierto de violín, otro de Beethoven, dúos de ópera, todo bajo la dirección de Mariano Elizaga; con seguridad el acontecimiento finalizó a altas horas de la noche.[61] Empezaban a llegar a México músicos extranjeros, como el compositor Cristiani, que tal vez buscaba empleo en la Escuela Filarmónica que dirigía Elizaga.[62] Se festejó la promulgación de la constitución federal de los Estados Unidos Mexicanos, en octubre de 1824, con otro concierto en la fábrica de tabaco, con presencia del presidente Guadalupe Victoria y del general Nicolás Bravo, ambos socios de la recién creada escuela.[63] La música clásica había llegado para quedarse en las celebraciones políticas de la ciudad.

El teatro había apasionado a los novohispanos y seguía con el mismo atractivo para los ahora llamados mexicanos. Encontramos en el diario esta noticia: "Anoche se ha representado en este Coliseo grande la Elmira o Elzira, tragedia en que se invectiva contra los españoles. El público se conmovió y hubo repetidos palmoteos [...] es un golpe de electricidad

60 Entrada 9 de mayo de 1831.
61 Anexo 22, p. 234, Diario 1824.
62 Entrada 11 de agosto de 1824.
63 Entrada 10 de octubre de 1824.

al público que puede terminar en unas vísperas sicilianas, causa porque Iturbide no permitió que se representase más que una vez en los días de su gobierno". La noche siguiente hubo "mucho escándalo en el Coliseo grande" pues se repitió la función. Corrió el rumor de que se iba a abrir fuego de armas contra los pobres en la cazuela (los asientos hasta arriba del edificio) y todos salieron corriendo.[64] El teatro ya llevaba su buena carga de mensaje político, por mucho que sus apologistas quisieron disfrazarlo como "escuela de costumbres" para moralizar al pueblo.

Un invaluable testigo ocular

Estas pequeñas muestras, que podríamos multiplicar basándonos en el diario de Bustamante y sus otros escritos, revela una personalidad capaz de expresar y analizar sus reacciones ante el acontecer político, las nuevas circunstancias creadas por la independencia, las oportunidades de corregir abusos antiguos y frenar los nuevos. Si el estudio de la vida cotidiana en su aspecto material —casa, comida, vestido— ayuda a entender mejor nuestra historia, con más razón posibilita comprender los exabruptos, los reclamos, las quejas, los sentimientos, los gozos y las penalidades de alguien como Carlos María de Bustamante, quien vivió en el centro del torbellino que envolvió al país en sus primeras décadas de independencia. Como periodista conformó la opinión pública, como político intervino en los grandes acontecimientos nacionales —como la muerte de Vicente Guerrero. Pero más allá de su actuación pública, dejó un testimonio invaluable de cómo reaccionaba un hombre ante la vida en la Ciudad de México durante la primera mitad del siglo XIX.

Bibliografía

Cuéllar, José Tomás de, "Crónica", *La Ilustración Potosina*, 12 de mayo de 1870.

Diario histórico de Carlos María de Bustamante, 1822-1848. Josefina Zoraida Vázquez y Cuauhtémoc Hernández (eds.), CD Rom, El Colegio de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002.

Guridi y Alcocer, José Miguel, *Apuntes. Discurso sobre los daños del juego*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1984.

Lemoine, Ernesto, *Estudios historiográficos sobre Carlos María de Bustamante*, edición, introducción, selección y presentación de textos por Héctor Cuauhtémoc

[64] Entradas 27 y 29 de febrero de 1824.

Hernández Silva, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1997.
O'Gorman, Edmundo, *Guía bibliográfica de Carlos María de Bustamante,* México, Centro de Estudios de Historia de México, 1967.

ENTRE LA HOSPITALIDAD Y LA SEDUCCIÓN. LA SOCIEDAD CHILENA Y LOS VIAJEROS ILUSTRADOS[1]

RAFAEL SAGREDO BAEZA[2]
Pontificia Universidad Católica de Chile

PRESENTACIÓN

Entre los testimonios de su paso por América meridional entre 1789 y 1794, los artistas de la Expedición Malaspina dejaron 12 representaciones de mujeres chilenas. En al menos dos de ellas, las "chilenas" son las protagonistas únicas de la composición. Si se tiene presente que los pintores realizaron aproximadamente 55 ilustraciones de paisajes y sujetos de Chile, es evidente que las señoras atrajeron su mirada y estimularon su arte. Si además se toma en cuenta que entre las 830 ilustraciones realizadas durante su largo viaje, un ínfimo número ofrece la imagen de mujeres no indígenas, el hecho resulta todavía más llamativo.[3]

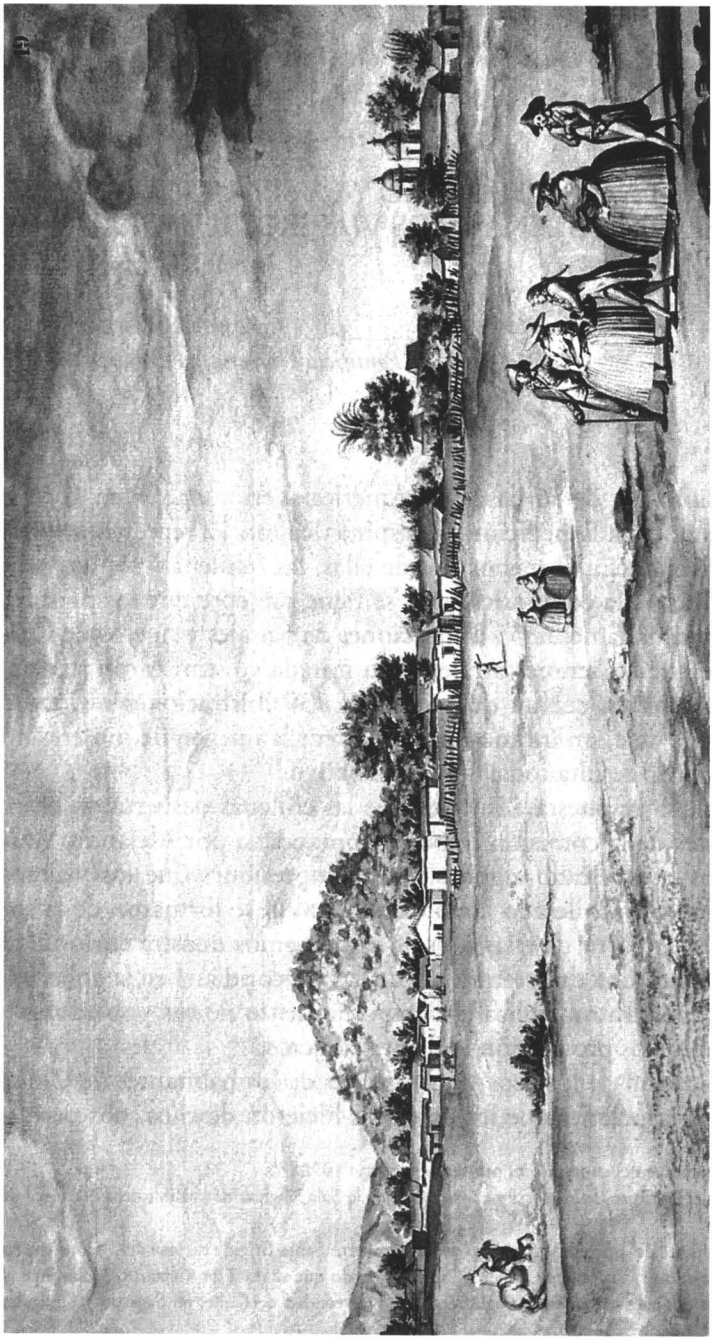
Buscando una respuesta al interés que las chilenas despertaron entre los participantes de la comisión imperial comandada por Alejandro Malaspina, hemos identificado algunas de las impresiones que los viajeros ilustrados llegados a Chile a lo largo del siglo XVIII se formaron de la sociedad colonial. A partir de ellas no sólo satisfacemos nuestra curiosidad; también ofrecemos una caracterización de la vida cotidiana en la gobernación que, interpretamos, explica el comportamiento de sus pobladores y la atracción que ellos provocaron en los extranjeros.

La identificación de los usos y costumbres de los habitantes de Chile, así como las descripciones que los europeos hicieron de ellos, nos permi-

[1] Trabajo preparado en el contexto del proyecto Fondecyt 1020875.

[2] Académico del Instituto de Historia y conservador de la Sala Medina de la Biblioteca Nacional de Chile.

[3] Vista de una parte del pueblo de Santiago de Chile y cerro Santa Brígida de José del Pozo; muestra a tres hombres cortejando a dos mujeres chilenas. Se ha sugerido que se trata de Alejandro Malaspina, al centro, y dos de sus oficiales, Archivo Iconográfico de la Universidad de Chile, en Sagredo y González Leyva, *La expedición.*



Santiago de Chile y Cerro Santa Brígida de José.

tieron identificar rasgos de la mentalidad de una sociedad marcada por su precariedad y aislamiento, en la cual el límite entre los gozos y los pesares, así como entre lo aceptado y lo censurado, resultaba singularmente tenue.

A pesar de que los expedicionarios ilustrados que recalaron en las costas de la gobernación no fueron numerosos, lo cierto es que los relatos de su paso por esta alejada porción del imperio español resultaron muy ilustrativos para acceder a las características de la vida colonial. Si bien ellos nunca se ocuparon con especial atención de las costumbres de la sociedad, en la crónica que hicieron de su estadía identificaron algunas prácticas utilizadas por los chilenos de la época, en general, y las mujeres, en particular, destinadas a proporcionarse alegría, placer y distracción.

Nos interesa ir más allá de las formas de diversión identificadas por la historiografía sobre la colonia, aquellas evidentes, manifiestas, esencialmente públicas y protagonizadas por los hombres, como por ejemplo los juegos de caballería e hípicos, las corridas de toros y las riñas de gallos; los juegos deportivos como la chueca, la pelota y los bolos; los propios de la calle como el volantín y la rayuela; o los de azar, entre los que estaban el envite y la lotería.[4]

No nos interesa tampoco abordar y profundizar en las características de las reuniones de placer, los saraos, comidas, bailes y paseos que eran propios de la vida de los sujetos más o menos acomodados de la sociedad; o identificar y describir los espacios y sitios de recreación, como las canchas y chinganas, en los que el pueblo se divertía y daba rienda suelta a su vitalidad. Menos todavía algunas instancias de diversión multitudinarias como las celebraciones públicas asociadas a las liturgias del poder y la religión, los carnavales o las fiestas folclóricas derivadas de las labores del campo como la trilla, la vendimia y la matanza.[5] Nada de eso. Intentando superar la crónica y la descripción, aunque sirviéndonos de ellas, pretendemos identificar aquellas formas de placer y diversión más sutiles, menos evidentes y explícitas, aunque tan reales como cualquiera de las arriba mencionadas. Esas en que el límite entre lo aceptado y reprochado es difuso, tenue, apto para reflejar las ambivalencias de la naturaleza humana y las características más arraigadas de una sociedad. Aquellas, además, en

[4] La obra clásica sobre estos asuntos es la de Pereira Salas, *Juegos y alegrías.* Pionero en la preocupación por esta dimensión de la existencia es Vicuña Mackenna, en especial su capítulo "La era colonial" de su obra *Historia crítica...*, tomo II. Más recientemente, y para la postindependencia, Purcell Torretti, en su texto *Diversiones y juegos,* ha vuelto sobre el tema, ahora, poniendo atención a las prácticas de los estratos populares.

[5] Para algunas de las prácticas mencionadas, pueden verse Cruz de Amenábar, *La fiesta,* y Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder.*

que las protagonistas son esencialmente mujeres, género tradicionalmente olvidado por la historiografía y cuyo comportamiento, por lo mismo, es menos conocido.[6]

Utilizando testimonios de viajeros ilustrados, que por otra parte no tenían mayor interés en la mujer americana como objeto de observación, presentaremos formas y manifestaciones de satisfacción asociadas a las maneras de vestir y de actuar, a los gestos y actitudes, a los ademanes y a los movimientos del cuerpo. Sin duda prácticas para alcanzar el placer, sutiles, agudas, exquisitas, vaporosas, incluso finas y graciosas, cuando no extravagantes y descaradas, según el punto de vista de algunas de nuestras fuentes.[7]

Aceptando la noción de gesto en tanto "expresión física y exterior del alma interior", como manifestación de voluntad e intención, y por tanto como reflejo de la persona y también de la mentalidad de la sociedad de la que ésta forma parte, nuestro texto pretende, a través del estudio de esta dimensión del comportamiento de las mujeres chilenas de la colonia, aportar al conocimiento y comprensión de una etapa fundacional de nuestra sociedad.[8]

Asociamos el gesto, la postura, la actitud, la expresión, el porte y la presentación exterior que la acompaña, a la seducción, el encanto, la atracción, el deseo y la provocación. Así esperamos explicar determinados comportamientos de las mujeres chilenas de la colonia que, en su momento, recibieron un terminante reproche de parte de los marinos y científicos europeos que las conocieron. Acaso estos ademanes, como el vestuario que los acompañaba, sean signos de identidad y manifestación de la precariedad y el enclaustramiento que han caracterizado a la sociedad chilena a lo largo de su historia.

Su comportamiento frente a los extranjeros, su afán por seducirlos y cautivarlos a través de su presentación y el movimiento de sus cuerpos, fue una forma que las mujeres idearon para superar la incomunicación y la

[6] Para el periodo que nos ocupa, entre las excepciones, se encuentran los siguientes textos: Santa Cruz, "La mujer en el reino", y el de Salinas, *Las chilenas*. En lo esencial descriptivos, ambos sin embargo contienen valiosa información y el planteamiento de temas que todavía esperan ser abordados por los estudiosos de manera analítica.

[7] Señora y caballero de Chile en 1793. El pintor de la Expedición Malaspina, Juan Ravenet, representa en esta lámina la actitud de consideración de los hombres respecto de las chilenas. Ella de frente y él de perfil, en ademán de saludo, Archivo Iconográfico de la Universidad de Chile, en Sagredo y González Leyva, *La expedición...*

[8] Véase Schmitt, "La moral de los gestos", parte segunda, pp. 129 a 146. Para el caso nacional, véase el trabajo de Araya Espinoza, "Cuerpos aprisionados".

Señora y caballero de Chile en 1793.

soledad de la sociedad en que vivían, cuando no las aflicciones y sencillez de su vida. Ello justificaría el placer que les producía dejarse ver, mostrarse en actitudes "complacientes en exceso". Se trataría de un goce íntimo, propio, personal, cuya raíz también se encontraría en las condiciones del medio en que habitaban y las características de la sociedad que éste había contribuido a moldear.

Por último, a la natural y humana vanidad habría que atribuir también la conducta de las mujeres. Así lo concluyó un sabio francés a comienzos del siglo XVIII. Éste, luego de describir la actitud de las criollas de América meridional, escribió: "Se reconoce en estas maneras simples y naturales el placer y el secreto contento que sentimos cuando nos vemos buscar".[9]

[9] Véase Frezier, *Relación del viaje...*, p. 221. Frezier justifica este y otros juicios afirmando: "creo repetible, como viajero que observa lo que pasa en el país donde se encuentra y que saca sus consecuencias de la conducta de tales personas, que...".

Que hombres cuyos intereses esenciales fueron los asuntos políticos y militares, las especies naturales de diverso orden, los recursos económicos de las colonias y las características generales de las sociedades que visitaban, tuvieran cortas, pero decidoras palabras y conceptos para algunas de las maneras y costumbres de las chilenas, refleja bien lo arraigadas que éstas se encontraban.[10]

La hospitalidad, compensación colectiva

Durante su viaje por la costa occidental de América, una de las cosas que llamó la atención de Amadeo Frezier fue el haber encontrado que "en Chile se practica mucho la hospitalidad", a consecuencia de lo cual se "recibía muy generosamente a los extranjeros".[11] La impresión que el científico francés se formó en 1712 sería confirmada por numerosos viajeros a lo largo del siglo XVIII. Por ejemplo, los científicos de la Expedición Malaspina, quienes escribieron sobre "la atención y obsequio de todas estas gentes", el "trato fino y amable" y "la hospitalidad constante" de los que llamaron "españoles chilenos". Alabando su carácter "sumamente amable y obsequioso", afirmaron, "nada ponderan los viajeros que tanto han ensalzado su generosidad".[12]

Por su parte el marino inglés George Vancouver, que arribó a Chile en 1795, en su diario relata las "agradables disposiciones" tomadas en su favor por las autoridades españolas de Valparaíso, las "atenciones" de que fue objeto, la "hospitalidad de los excelentes habitantes", las "invitaciones" y "ofrecimientos" que se le hicieron, en fin, la "cordialidad" de que hicieron gala para con él y su tripulación. Agradecido por la actitud de los anfitriones, escribe que los porteños los "trataron con la mayor finura y más obsequiosa hospitalidad".[13]

Antes, el conde de La Pérouse, en su recalada en Concepción en febrero de 1786, fue objeto de numerosas atenciones y de auténticas muestras de cordialidad por parte de la población, "tan afectuosas, relata, que

[10] En éste, como en otros temas de igual naturaleza, no importan tanto la cantidad de testimonios que avalen una interpretación, como la cualidad de los mismos. Si bien las preocupaciones científicas fueron las que más concentraron su atención, no por eso los viajeros ilustrados fueron ajenos a las inquietudes sociales.

[11] Frezier, *Relación del viaje...*, p. 213.

[12] Véanse, entre otros, Viana, *Diario del Teniente*, p. 93, y el manuscrito de Espinoza y Bauzá, "Descripción del Perú", en el que también aluden a Chile, f 327v.

[13] Véase Vancouver, *Viaje a Valparaíso...*, p. 26.

ningún gesto de nuestra parte era suficiente para expresar nuestro agradecimiento". La hospitalidad de los penquistas llegó a tal grado que los franceses se sintieron en deuda con ellos, lo cual los decidió a "dar una fiesta general antes de la partida". Para la ocasión levantaron una carpa en la que sirvieron comida, la cual fue seguida "de un baile, de un pequeño fuego artificial y, finalmente, de la elevación de un globo de papel, lo suficientemente grande como para ofrecer un espectáculo".[14]

¿Qué razón podría justificar tantas atenciones para con los extranjeros, esa característica hospitalidad de los pobladores de la más remota de las posesiones españolas en América? José Bustamante, de paso en 1790 con la Expedición Malaspina, la atribuye a "la abundancia de un suelo tan privilegiado por la naturaleza".[15] George Vancouver, junto con reiterar que "los habitantes nos recibieron con gran afabilidad", precisando, "especialmente las jóvenes", ofrece otra explicación. Al relatar que "nos recibían de una manera tan obsequiosa que no pensábamos serles carga pesada", agrega que "el placer que cada uno nos atestiguaba, alejaba de nosotros todo sentimiento que no fuera el de reconocimiento por los buenos servicios que nos hacían".[16] El gusto, el placer, la satisfacción de hacer más llevaderos los días de los viajeros, sería la causa esencial de la hospitalidad mostrada por los habitantes de Chile.[17] Véase imagen de la señora de Chile de Felipe Bauza.[18]

Explicación razonable, en especial considerando que en las costas de esta gobernación rara vez se recibían extranjeros, y que por ello su arribo representaba todo un acontecimiento para la aislada sociedad local.[19] Además del escaso contacto con marinos profesionales y hombres de ciencia,

[14] La Pérouse, *Voyage de La Pérouse...*, p. 68.

[15] Véase Malaspina, *Diario general del viaje*, p. 138.

[16] Véase Vancouver, *Viaje a Valparaíso...*, pp. 25 y 39.

[17] La Pérouse ofrece otra razón para explicar la "fiesta más encantadora en ninguna parte del mundo" con que se le agasajó junto a sus marinos en Concepción. Según él, fue "dirigida a extranjeros que tenían la reputación de pertenecer a la nación más galante de Europa".

[18] Señora de Chile de Felipe Bauza. En actitud de posar, en pie y ligeramente vuelta, a través del dibujo del europeo se exhibía y dejaba apreciar, Archivo Iconográfico de la Universidad de Chile, en Sagredo y González Leyva, *La expedición...*

[19] Espinoza y Bauzá, "Descripción del Perú...", f. 366v. Además de ponderar las ventajas en materia defensiva que ofrecía la situación geográfica de Chile, no dejaban de señalar que "por un acaso desgraciado esta misma posición marítima no le permite cambio alguno útil con la matriz, apartándole por consiguiente tanto de las colonias americanas y de las del Río de la Plata...". Malaspina captó bien una de las dimensiones de esta realidad cuando, a su llegada a Chile, escribió: "El vecindario de Chiloé mediante su ninguna comunicación con la matriz carecía casi de un todo de españoles nativos; lo que daba mucho realce a el que lo fuese", agregando muy agudamente, "particularmente para los matrimonios". Véase Malaspina, *Diario general del viaje*, volumen 1, p. 116.

Señora de Chile de Felipe Bauza.

cultivados, incluso prestigiados, éstos resultaban llamativos, cuando no atractivos por su condición de ingleses, franceses o españoles; excéntricos en ocasiones por sus formas, usos y costumbres; atrayentes por el hecho de que eran portadores de artefactos e instrumentos desconocidos, o de adelantos y técnicas inéditas en estos territorios. Como escribió Vancouver, a propósito de una gran comida que se le ofreció junto a sus oficiales, y a la que asistieron "todos los habitantes de la aldea" de Casablanca, éstos "se mostraron no menos satisfechos del espectáculo, nuevo para ellos, que les dábamos".[20]

Así, no debe extrañar que los forasteros europeos en viaje por América fueran bien recibidos y reiteradamente agasajados en Chile, y que su presencia provocara gran expectación, a tal punto que sus actividades, así

[20] Vancouver, *Viaje a Valparaíso*..., p. 40.

como los momentos de relación que provocaba su estadía, adquirieran el carácter de evento social y de instancia de satisfacción de la modesta y efusiva sociabilidad local que, gracias a su presencia, se veía prestigiada y sacada de su ostracismo. Para los anfitriones, el contacto con los viajeros no sólo significó obtener el placer de lucir y desplegar ante desconocidos sus bienes y atributos. También una oportunidad gratificante, por la satisfacción de adquirir crédito y renombre ante sus coterráneos y, gracias a ello, darse el capricho de sobresalir.

De su paso por Casablanca, Vancouver cuenta que todos "se arreglaban lo mejor que podían para recibirnos", y que en Santiago, en una ceremonia encabezada por el gobernador, y a la que asistieron "los oficiales militares y los principales habitantes de las ciudades y los alrededores", sólo las atenciones que recibieron "disiparon el embarazo que tuvimos al principio al encontrarnos arrojados en tan numerosa compañía de personas que parecían muy contentas por presentarse con todos los atavíos y según la etiqueta de la corte".[21]

Ya sea que fuera a causa de la "distancia en que se hallaban del esplendor y del progreso de los pueblos europeos" o de "su inferioridad respecto de algunas de las otras colonias del rey", de las dificultades económicas, de la crudeza de la existencia en una "tierra de guerra", o de las consecuencias de un "acontecer infausto" por la terrorífica sucesión de desastres ocurridos a lo largo de los siglos, lo cierto es que los habitantes de la gobernación de Chile desarrollaron una personalidad que no sólo los hizo cultivar un "ardiente amor al suelo natal"; también los llevó a mostrarse hospitalarios y afectuosos con los fuereños.[22] Rasgos, estos últimos, surgidos como mecanismo de consuelo; como práctica destinada a fortalecer el cuerpo social a través de la valoración que ofrecían los extranjeros.

La seducción, íntimo placer

Asentados la satisfacción de ser hospitalarios y el deleite de exhibirse como rasgos característicos de los habitantes de Chile detectados por los viajeros ilustrados, ellos también dejaron testimonio de que el género femenino sobresalió en la práctica de agradarlos y agasajarlos, aunque tal vez de una

[21] *Ibid.*, p. 57.

[22] Véanse Barros Arana, *Historia general...*, tomo VII, p. 313; Villalobos R., *El comercio...*, Góngora, *Ensayo histórico...*, pp. 7-12; Mellafe, *Historia social...*, pp. 279-289; y Godoy, *El carácter chileno*, pp. 436-453.

manera un tanto desinhibida para sus costumbres. La experiencia de John Byron es elocuente.

Luego de haber sobrevivido a la zozobra de su nave en 1741, fue hecho prisionero por la autoridad española y debió permanecer en Chile aproximadamente dos años.[23] En Chiloé, donde primero estuvo cautivo, relata que una señora le rogó al gobernador "que me permitiese ir a pasar unas cuantas semanas en su casa", a consecuencia de lo cual "pasé muy agradablemente en su compañía cerca de tres semanas". Esta historia culmina cuando narra que ella "pocos deseos tenía de dejarme partir, pero el gobernador mandó en busca mía y tuve que dejar a mi benefactora muy a mi pesar".[24]

La crónica de su estadía en Santiago es abundante en detalles sobre la acogida dispensada a él y a sus compatriotas cautivos. Lo anterior fue lo que le permitió escribir que "teníamos numerosas relaciones en la ciudad, y, en general, recibimos muchas atenciones de los habitantes". El recibimiento ofrecido a Byron llegó al extremo de que una vecina se empecinó en considerarlo un verdadero pariente a causa de que "mi apellido lo pronunciaban parecido al de ella". A la frecuentada casa de Francisca Jirón, cuya hija, joven y bonita, tocaba y cantaba notablemente, lo que le valía ser "considerada la mejor voz de Santiago", el inglés y sus compatriotas llegaban "con toda confianza". Así, explica el marino, "pasamos muy agradablemente todo el largo tiempo que vivimos en este país".[25]

Sin duda las "chilenas" llamaron la atención de los extranjeros. En las primeras décadas del siglo, Amadeo Frezier afirmó que los atractivos que la educación da a las españolas en estas latitudes son "tanto o más turbadores cuanto que generalmente van acompañados de un hermoso porte"; agregando que generalmente "son bastante simpáticas, de ojos vivos y lenguaje jovial". También escribió que "gustan de la galantería libre, a la que responden con ingenio y a menudo con un matiz que huele un poco a libertinaje, según nuestras maneras", termina justificando su juicio.[26] Los marinos Jorge Juan y Antonio de Ulloa calificaron a las penquistas como "bien parecidas", y a las mujeres de Santiago las consideraron "de buen aspecto, y muy blancas y rosadas". Comparando a los vecinos de Santiago

[23] El entonces guardiamarina Byron formaba parte de la tripulación de una escuadra alistada por Lord Anson destinada a amenazar la dominación española en el Pacífico.

[24] Byron, *El naufragio...*, p. 129.

[25] Véase el capítulo de su crónica, "Santiago a mediados del siglo XVIII. Costumbres coloniales. Casas solariegas. Saraos. Corridas de toros. Procesiones nocturnas".

[26] Frezier, *Relación del viaje...*, pp. 219 y 220.

con los de otras latitudes, los marinos españoles juzgaron que "en cuanto a sus costumbres y modales, no hay diferencia a las que quedan advertidas en las anteriores descripciones, si bien no son tan reducidos en el vestuario como en la Concepción, ni tan ostentosos como en Lima, semejándose en todo al de Quito".[27]

En la década de 1790 George Vancouver ponderó a las jóvenes de Casablanca, "entre las cuales vimos muchas con hermosas caras"; sobre las santiaguinas afirmó que la mayor parte de ellas "no carecen de atractivos personales y muchas de las que tuvimos el gusto de ver eran generalmente morenas, de ojos negros y rasgos regulares", concluyendo que "eran hermosas".[28] La Pérouse es todavía más entusiasta para referirse a las damas de Concepción: "Son generalmente bellas y de una educación tan extraordinaria, que seguramente no hay ninguna ciudad marítima en toda Europa donde los navegantes extranjeros puedan ser recibidos con tanto afecto y amenidad".[29]

Acaso la superlativa opinión sobre las penquistas tenga relación también con que la mayor parte de los viajeros que arribaron a Chile lo hicieron luego de semanas, cuando no meses, de difícil y solitaria navegación por los mares australes. Frezier observó que "Concepción es ciertamente la mejor escala de la costa para las necesidades de un navío, y aunque la ciudad sólo sea, en rigor, una buena aldea, allí se encuentran compañías bastante agradables para distraerse del hastío que se siente en un navío".[30] Véase el traje de los habitantes de Concepción.[31]

Pese a lo dicho, y más allá de la desesperación ocasional de los viajeros, numerosas son las cualidades que se ponderan en las chilenas. Byron afirmó que "bailaban inimitablemente bien y con mucha gracia, y que todas nacían con un oído privilegiado para la música". Según él, muchas tenían "voces deliciosas" y, además, "tocan muy bien el arpa y la guitarra". Las cataloga de "extremadamente corteses y complacientes", agregando

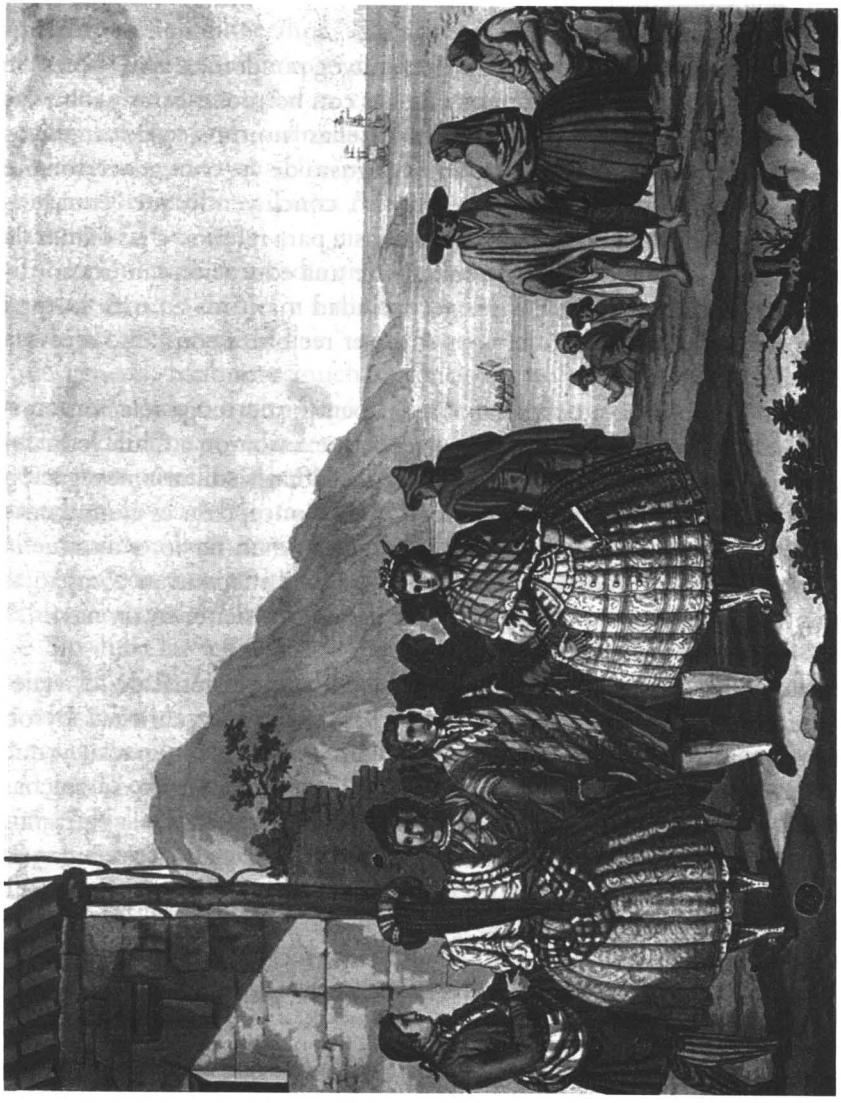
[27] Véase Juan y Ulloa, *Relación histórica...*, segunda parte, tomo tercero, pp. 306, 332 y 333.

[28] Vancouver, *Viaje a Valparaíso...*, pp. 39 y 62.

[29] La Pérouse, *Voyage de La Pérouse...*, p. 66.

[30] Frezier, *Relación del viaje...*, p. 60. En las últimas décadas del siglo XVIII, cuando la ruta austral se había consolidado y Chiloé pasó a constituirse en escala obligada de las naves que ingresaban al Pacífico, Juan Vernacci, uno de los participantes en la Expedición Malaspina, evaluó «que esta isla debe ser un objeto interesante para la nación, siendo el primer puerto que se encuentra después de la travesía del Cabo de Hornos, puede ser un lugar muy oportuno para refrescar una embarcación....». El diario de Vernacci corresponde al manuscrito 94 del Museo Naval de Madrid. La frase citada, se encuentra en la f. 345v.

[31] Traje de los habitantes de Concepción. Este grabado del viaje de La Pérouse refleja bien el impacto, la atracción que en los franceses provocaron las chilenas de Concepción. Colección Germán Vergara Donoso, Museo Histórico Nacional de Chile, en Sagredo y González Leyva, *La expedición...*



Traje de los habitantes de Concepción.

que "cuando se les pide que toquen, que canten o que bailen, lo hacen sin vacilar un momento".[32]

Algunos circunspectos miembros de la Expedición Malaspina fijaron su atención principalmente en atributos del carácter de las señoras. Las consideraron de "trato fino y amable", haciendo notar que poseían "una fidelidad conyugal sin afectación y una constancia poco común para la buena educación de sus hijos". Más conmovido por las formas exteriores, el comandante italiano alude, entusiasta "a las facciones del bello sexo, verdaderamente apreciables en esta provincia".[33]

El juicio del comandante refleja bien el impacto que las mujeres de Concepción provocaron entre los miembros de la empresa ilustrada que encabezaba. En especial si se considera que a su arribo a la ciudad "reinaba en la Concepción y sus inmediaciones una terrible epidemia de viruelas", a consecuencia de la cual "apenas se encuentra uno que no se halle señalado de este azote", y que "las facciones del bello sexo, verdaderamente apreciables en esta provincia, habían sido en mucha parte víctimas de la misma peste".[34]

Además de su belleza natural, las chilenas ciertamente se vestían y arreglaban para obtener la atención de los hombres; propósito que lograron, a juzgar por las descripciones que de ellas hicieron, en medio de sus rigurosas narraciones y sesudas descripciones científicas, los comedidos científicos ilustrados y los corteses marinos europeos.[35] Amadeo Frezier, incluso apreciando la en ocasiones sencilla forma de vestir de las mujeres, afirmó que "gustan mostrarse magníficas a cualquier precio que sea, aun en los lugares más ocultos".[36] Tal vez ésa sea la razón por la cual los pintores de la Expedición Malaspina les dedicaron tres grabados principales, además de delinear su figura en otros ocho que ilustran paisajes de Santiago, Valparaíso y Concepción. Ahí están, con sus brazos descubiertos y pantorrillas y pies a la vista, las señoras principales; con sus vestidos y mantos característicos sobre los hombros, todas las demás que se incluyen en las vistas.

32 Byron, *El naufragio...*, pp. 143 y 144.

33 Véanse Espinoza y Bauzá, "Descripción del Perú...", f. 281v y Malaspina, *Diario general del viaje*, p. 125.

34 Véanse Malaspina, *Diario general del viaje*, p. 125; Tova Arredondo, *62 meses a bordo...*, p. 90, y Viana, *Diario del Teniente...*, p. 90.

35 Sobre el vestido, los accesorios y otros aditamentos que utilizaban las chilenas en la colonia, véase Cruz de Amenábar, *El traje...* Siendo nuestro propósito la seducción femenina como expresión de íntimo placer, sólo aludiremos a estos elementos en la medida que se utilizan como instrumentos de atracción del sexo opuesto.

36 Frezier, *Relación del viaje...*, p. 221.

John Byron, que dispuso de variadas instancias para compartir con las damas santiaguinas durante su larga estadía, encontrándolas "notablemente hermosas", concluyó que eran "muy extravagantes para vestirse". Además del cabello "sumamente largo y de los más abundoso que se puede concebir", detalló que "sus camisas estaban llenas de encajes, y que sobre ellas se ponen un corpiño muy ajustado".[37] Décadas después, George Vancouver también notó "el trabajo que se tomaban en todo su atavío pues, agregó, estaban ricamente vestidas a la moda del país". Mostrando un profundo conocimiento, describe que la parte más singular de su traje "era una especie de jubón o *panier* que bajaba de la cintura hasta un poco más abajo de la rodilla y que algunas llevaban aun más cortas". Agregando que "debajo del jubón llevan su camisa, cuyo ruedo está adornado con un encaje de oro".[38] Considerando que el jubón cubría desde los hombros hasta la cintura, y que era una prenda ceñida y ajustada al cuerpo, se comprende que los marinos se fijaran en ella.

Frezier también se había detenido en el vestuario de las mujeres cuando observó que "llevan el seno y los hombros medio desnudos, a menos que los cubran con un pañolón que les cae por la espalda hasta la mitad de las piernas". Según el francés, las señoras "no pecaban contra la decencia cuando se descubren el seno", pues "los españoles miran con indiferencia". Más llamativo le resultó la "ridícula extravagancia" de gustar de los pies pequeños, razón por la cual advierte, "toman gran cuidado en ocultarlos, de modo que es un favor mostrarlos, cosa que hacen con habilidad".[39]

Las medias fueron otra prenda prolijamente descrita. Byron informa que "son de seda, con adornos de oro y plata", y que a las mujeres "les gustaba mucho dejar ver colgándoles debajo de la basquiña el extremo de una liga bordada". Costumbre que mantenían a fines de la centuria de acuerdo con el testimonio de Vancouver. En Concepción, La Pérouse identificó lo que llamó "el adorno de las mujeres", como "una falda plisada, de aquellas antiguas telas de oro y plata que se ocupaban antaño en Lyon". Para el noble francés la ropa de las damas resultó de tal forma excitante, "muy diferente a lo que nuestros ojos estaban acostumbrados", que no sólo aludió a ella más de una vez en su relato, además, fue motivo de grabados ejecutados para ilustrar la crónica de su viaje. Sería acaso porque la pollera plisada, muy bien amarrada debajo de la cintura, "dejaba al descubierto la mitad de la pierna", mostrando de paso las "medias con

37 Byron, *El naufragio...*, p. 144.
38 Vancouver, *Viaje a Valparaíso*, p. 63.
39 Frezier, *Relación del viaje...*, p. 223.

rayas rojas, azules y blancas"; o tal vez a causa de lo atrayente que resultaba el par de mantillas de muselina y de lana con que envolvían sus cabezas, las cuales se ponían y sacaban sin cesar en un juego que, según el Conde, "agradaba mucho a las damas de Concepción".[40] Pero las chilenas del siglo XVIII no sólo se daban el gusto de mostrar sus pantorrillas o coquetear con sus mantas. John Byron relata que "andan con el pecho y los hombros muy escotados", de tal forma que, confidencia, "a decir verdad, no cuesta mucho adivinarles las formas por su manera de vestir".[41]

La audacia del vestuario femenino alcanzó tal grado que, como es bien conocido, mereció la preocupación y los reparos de la Iglesia. Fray Manuel Becerril, autor de un tratado sobre los trajes que llevaban las mujeres en Chile, compuso un capítulo destinado a demostrar "la grave malicia en descubrir las señoras mujeres los bajos".[42] Más práctico, el obispo de Santiago Manuel de Alday reunió una junta de teólogos que determinó que el uso de las caudas era pecado mortal. Pero como las atrevidas señoras cambiaron la falda por el uso de la musela, "que hacía cometer mucho más pecados mortales que la púdica cauda", el obispo las fulminó con su célebre pastoral de 1762 contra el escote y los vestidos altos.[43]

A través de ella quedaron terminantemente censurados "el abuso de levantar la ropa de modo que se descubriesen los bajos en las personas del otro sexo, y así mismo la de traer los brazos desnudos". Intentando refrenar los que llama excesos de la moda, mandaba bajo precepto de pecado mortal la reforma de los vestidos por "indecentes y provocativos".[44]

Sin embargo, y dada la natural propensión de éstas a preocuparse de su apariencia y a exhibir sus atributos, la cruzada de la Iglesia en contra de las ropas de las señoras de la gobernación parecía tener mínimas oportunidades de éxito. Así por lo menos se desprende de los testimonios de los viajeros, pero también de situaciones que demostraban que se combatía contra inclinaciones muy arraigadas. Si no, cómo explicar que, en 1675, el obispo de Santiago Diego de Umanzoro se viera obligado a hacer llegar una exhortación a las religiosas del convento de la Purísima Concepción recordándoles su obligación de andar "tocadas y vestidas con toda honestidad y no escandalizar a las personas de buen juicio". La autoridad eclesial reprobaba que las religiosas gastaran "vanamente tanto tiempo en

[40] Vancouver, *Viaje a Valparaíso...*, pp. 63 y 65.

[41] Byron, *El naufragio...*, pp. 144 y 145.

[42] Véase Medina, *Cosas de la colonia*, p. 98.

[43] Vicuña Mackenna, *Historia crítica...*, pp. 506 y 507.

[44] El texto completo de la pastoral obispal, en Vicuña Mackenna, *Historia crítica...*, pp. 508 y 509.

componer esos tocados ajenos a toda modestia y compostura cristiana", y las llamaba a "dejar la vanidad de dichos tocados", buscando sólo "parecer bien a Jesucristo, su divino esposo". Por último les mandaba no "hacer invenciones para parecer bien a los hombres".[45]

En razón del tema que nos ocupa no sobra hacer saber que las monjas de la Purísima Concepción se resistieron decididamente al mandato del obispo, alegando que era en contra de su regla. Frente a la insistencia y amenazas de excomunión mayor, apelaron intentando hacer ver al obispo "que la modestia se conservaba más con el tocado que con las tocas llanas, porque si alguna las usa por falta aun de alfileres con que prender el tocado, se descubre de tal manera el pecho, que es con escándalo del sacerdote que le administra los Santos Sacramentos".

El vestuario de las señoras no fue, sin embargo, él único recurso para llamar la atención de los extranjeros de paso y de los varones en general. De hecho éste fue sólo el complemento exterior de actitudes y gestos destinados a gratificar deseos y motivaciones cuyo origen estaban en las características de una personalidad moldeada por el aislamiento y la precariedad. Por ello es que los viajeros son reiterativos en mostrar las estrategias desplegadas por las mujeres para despertar su curiosidad y atraerlos.

El honorable John Byron, gracias a su forzada residencia en Chile, resulta una vez más una pródiga fuente. Alabando sus "lindos ojos chispeantes, su ingenio muy listo y su gran fondo de bondad", fue categórico para señalar la "decidida disposición a la galantería" de las habitantes de la capital de la gobernación, así como propensión, tan humana, "a que se les admire". Mostrando un ejemplo de lo que afirma, relató que "las damas van a las corridas de toros lo más lujosamente vestidas que pueden" y, opina, "se me ocurre que van más para que las admiren que para divertirse con un espectáculo que sólo puede causarles horror". También describe la coquetería de las señoras en las procesiones de noche, a las que van con velo y una capa debajo de la cual no llevan puesto más que un chaleco delgado, y puesto que con ese traje no se las puede conocer, se entretienen hablando como se usa en nuestras mascaradas" y, como lo experimentó él, dando fuertes pellizcos, para luego, la que llama "amable dama", confundirse inmediatamente entre la multitud.[46]

A comienzos de la centuria ilustrada Amadeo Frezier observó a las mujeres "en su casa con tanta libertad como en Francia. Allí reciben compañía

[45] El texto de la exhortación y las alternativas del caso, en Medina, *Cosas de la colonia*, pp. 236-239.
[46] Byron, *El naufragio...*, pp. 147 y 148.

de buena gana y se complacen en distraerla tocando el arpa o la guitarra, y si se les ruega que bailen, lo hacen con mucha satisfacción y cortesía". Este fino y sagaz observador admitía que las mujeres no eran celadas como las españolas de Europa y que habitualmente no salían de día; pero que "a la entrada de la noche tenían libertad para ir a hacer sus visitas, lo más frecuentemente a donde menos se lo espera" pues, escribió, "las más tímidas en pleno día son las más audaces de noche" cuando, "cubierto el rostro con el rebozo o el manto, de modo que no se las pueda reconocer, dan los pasos que dan los hombres en Francia". Criticando el exorbitante uso que las damas hacían "del afeite llamado solimán", así como su excesiva licencia y gusto por el coqueteo, escribió que

> las proposiciones que un amante no osaría hacer en Francia sin merecer la indignación de una mujer honesta, muy lejos de escandalizarlas les causan placer, aun cuando estén muy lejos de consentir en ellas, persuadidas de que es la mayor muestra de amor que se les pueda dar, las agradecen cual si fuese un honor que se les hace en vez de enfadarse como de una mala opinión que se tiene de su virtud.[47]

A nuestro juicio, Frezier captó adecuadamente la satisfacción, el goce, el placer que las mujeres de América meridional sentían al mostrarse maquilladas, dejarse apreciar y galantear por parte de los varones. Para ellas, la atención, el miramiento, la atracción que su presencia provocaba, qué duda cabe, representaba una fuente de agrado. Previniendo a quienes leyeran su viaje, o lo siguieran en un itinerario similar, advirtió, "la sola prudencia humana debería bastar para impedir a un hombre caer en las trampas de las coquetas de este país. Ellas entienden perfectamente el arte de abusar de la debilidad que se tiene por ellas".[48]

Sin duda que George Vancouver no atendió al consejo del sabio francés, pues en su relato dejó constancia de su entusiasmo por las chilenas, cuyos "deseos de agradar —escribió— eran bien persuasivos". De este modo no debe extrañar que algunas veladas en su compañía tuvieran para los ingleses "tantos encantos, que todos olvidamos, me parece, las fatigas del camino". Al parecer tampoco pudieron resistirse a las señoras que, en otra ocasión y en medio de una cena con el gobernador, "aparecieron en las rejas de las ventanas del palacio ofreciéndonos, cuenta Vancouver, ramilletes de flores y rogándonos fuéramos a hacerles visitas". Entonces, continúa el relato, frente a esta estrategia de persuasión femenina los via-

[47] Frezier, *Relación del viaje...*, pp. 219 y 220.
[48] *Ibid.*, p. 220.

jeros se creyeron "obligados a no aceptar esta galante invitación, por ese día, y prometieron corresponder a su obsequiosidad al día siguiente". Sólo así se explica que el propio capitán inglés afirmara que omitiría "relatar las pequeñas fiestas que se nos dieron en las diferentes casas de esta hospitalaria ciudad".[49]

Fue en un sarao en casa de un notable de Santiago que los marinos ingleses pudieron apreciar un concierto y un baile "en los cuales hacían los principales papeles las damas" que, según Vancouver, "parecían tener gran placer". En la velada, si bien no bailaron pese a los ruegos que se les hicieron, el marino relata "que nos indemnizamos un poco de esta privación con la complacencia de algunas damas que dejaron de bailar y nos rogaron estuviéramos con ellas". Según cuenta, el ofrecimiento fue aceptado en el acto, "con tanto mayor reconocimiento cuanto que con ello se apartaban de las reglas ordinarias". A tal punto llegaba el encanto que provocaban las anfitrionas, que Vancouver y sus hombres pasaron por alto "la sucia e intolerable costumbre que tenían de pintarse de rojo y blanco de manera que destruyen todo el efecto de la belleza natural de su tez y la agradable proporción de sus rasgos", así como la "falta de limpieza cuidadosa y tan atractiva de que se jactan nuestras hermosas inglesas". Para los viajeros, la que consideraron "negligencia desagradable", pues se materializaba en que "especialmente tienen los dientes muy sucios, parecía estar en contradicción con el trabajo que se tomaban en todo su atavío".[50] Véase la imagen Santiago de Chile desde el Cerro de Santo Domingo.[51]

Esta censura por lo demás no era nueva, como lo demuestran las palabras de los españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa, quienes escribieron luego de su paso por Chile en 1743:

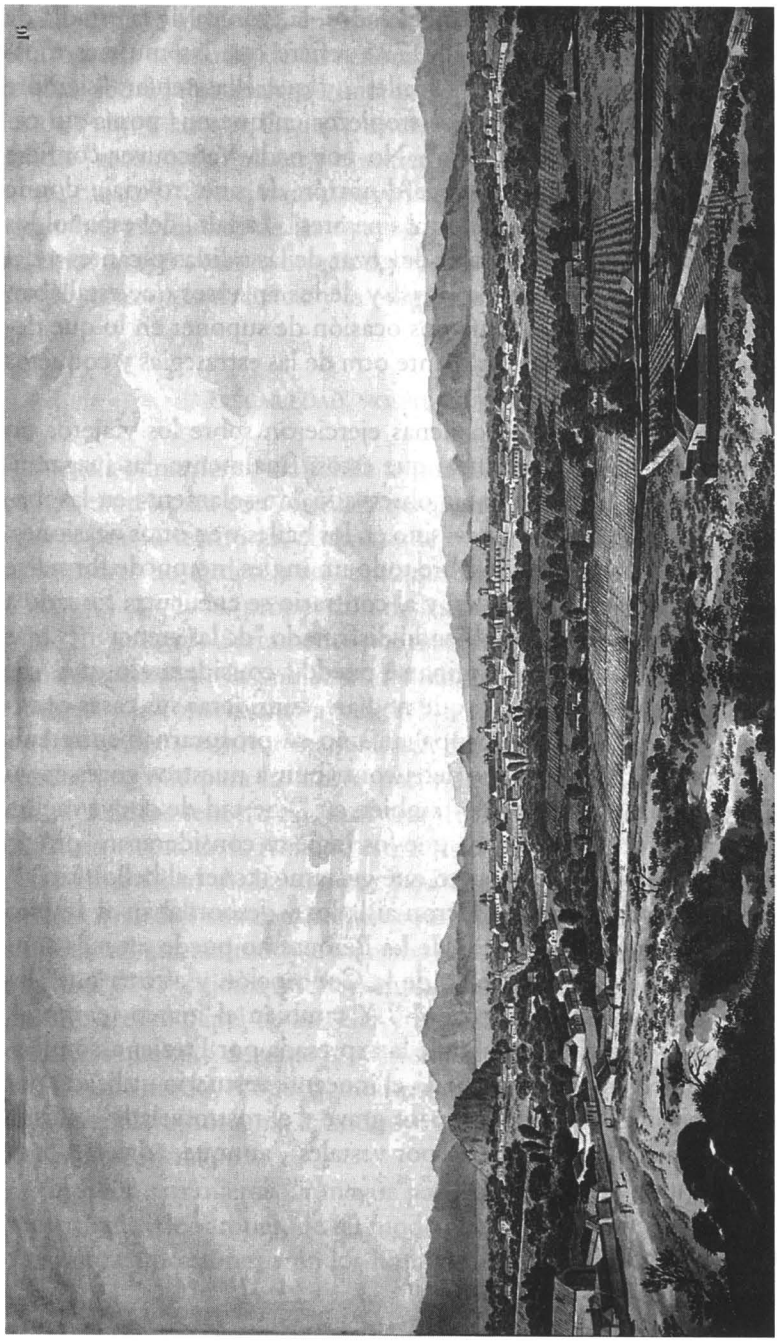
> Pero allí donde la bondad del clima las dota tan sobresalientemente en la hermosura de los colores, los disfrazan ellas con otros artificiales, cuya moda es muy regular en todo aquel reino. Con ello no solamente se privan de los propios, sino que tomando los postizos, que borran de sus rostros el sobrescrito de la belleza, les ofende las dentaduras, de modo que su defecto viene a ser tan general, que si no las comprende a todas, serán muy raras las que se hallen exentas de él.[52]

[49] Vancouver, *Viaje a Valparaíso...*, pp. 53, 55 y 65.

[50] *Ibid.*, pp. 39, 62 y 63.

[51] Vista de Santiago de Chile desde el cerro de Santo Domingo. Esta aguada de José del Pozo permite apreciar la sencillez, la modestia de una ciudad plana, casi absolutamente rural, ajena al esplendor de las grandes capitales virreinales. Museo Naval de Madrid, en Sagredo y González Leyva, *La expedición...*

[52] Juan y Ulloa, *Relación histórica...*, segunda parte, tomo tercero, p. 333.



Santiago de Chile desde el Cerro de Santo Domingo

Cautivados, casi adolescentes embelesados, la crónica de la estadía de los marinos ingleses en Santiago en 1795 refiere que las mujeres mostraban "maneras en general vivas y fáciles", y que ellas tenían "siempre cuidado de sacarnos de los pequeños tropiezos en que nos ponía sin cesar nuestra ignorancia de su idioma". No por nada Vancouver confiesa "que ha habido pocas ocasiones en la duración de nuestro viaje donde este inconveniente me haya causado más pesares". La falta del español los privaba, entre otras cosas, "del placer de gozar de las salidas picantes y del agradable espíritu que, después de la risa y de los aplausos que estallaban a menudo en todo el círculo, teníamos ocasión de suponer en lo que decían". Es decir, de apreciar íntegramente otra de las estrategias y coquetos placeres de las criollas.[53]

La seducción que las bellas chilenas ejercieron sobre los viajeros no impidieron, pese a todo su encanto, que éstos, finalmente, las juzgaran. Según Vancouver, en Santiago había observado "no solamente en las maneras y la conversación de las damas, sino en los bailes y en otras ocasiones, tal libertad, que un extranjero, y sobre todo un inglés, no puede formarse muy buena opinión de sus virtudes, y al contrario se encuentra forzado a juzgarlas desfavorablemente". Habiendo disfrutado "de las atenciones más cumplidas y obsequiosas que imaginarse puede", considerando que "sus puertas estaban siempre abiertas", que podían "considerar sus casas como las nuestras", y que ellas no se "ocupaban sino en procurarnos entretenimientos y nada omitían de lo que deba contribuir a nuestros goces en su sociedad", terminaron censurando también su "libertad de conversación y una familiaridad en la conducta" que los ingleses consideraron "propia para hacerlas perder parte del respeto que gustamos tener al bello sexo".[54]

Los juicios de Vancouver no fueron aislados y desbordaban el ámbito de la sociedad capitalina. El Conde de La Pérouse no puede ser más concluyente cuando se refiere al pueblo de la Concepción y afirma que "las mujeres son complacientes en exceso".[55] Y también el marco temporal, pues esta opinión no difiere mucho de la expresada por Frezier a comienzos del siglo XVIII cuando, describiendo el inocente vestuario utilizado por las señoras para asistir a misa, "con paso grave y el rostro velado", afirma que "con este aspecto se las tomaría por vestales", aunque, advierte, "por lo general, se equivocaría uno mucho".[56]

53 Vancouver, *Viaje a Valparaíso...*, p. 63.
54 *Ibid.*, pp. 64 y 65.
55 La Pérouse, *Voyage de La Pérouse...*, p. 64.
56 Frezier, *Relación del viaje...*, p. 223.

La realidad observada en América llevó a Amadeo Frezier a meditar, no sólo sobre la conducta de las señoras que describe, también, y a propósito de ellas, sobre la naturaleza humana. Es así como refiriéndose a las actitudes de éstas, a las que llama "maneras simples y naturales", el hombre de estudio "reconoce el placer y el secreto contento que sentimos cuando nos vemos buscar". Ofreciendo una reflexión moralista luego del relato de las expansivas conductas de las damas, concluye afirmando "que este efecto del amor propio, que es origen del afecto recíproco, lo es después del desarreglo, cuando la decencia y la religión no detienen su curso".[57]

Precariedad, hospitalidad y seducción

Si el enclaustramiento de Chile ayuda a comprender la hospitalidad de sus habitantes para con los extranjeros, que muy ocasionalmente se dejaban ver por su territorio, el dato, que con espíritu científico Malaspina y sus hombres no tardaron en constatar durante su estadía en la década de 1790, esto es que la "proporción de las mujeres con los hombres en Chile era de tres a uno", ciertamente podría contribuir a explicar la desenvuelta forma de actuar de la población femenina.[58] ¿Acaso no sería la escasez de hombres, y la consecuente necesidad de cautivar a los pocos existentes, lo que las llevaba a cultivar maneras tan desenvueltas? Esto permitiría comprender por qué para la mayor parte de la sociedad, salvo la Iglesia, las actitudes de las señoras no resultaran reprochables. Tal vez estaban habituados en virtud de la realidad estructural expuesta.

La liberalidad de las señoras podría explicarse también en razón de que una sociedad tan constreñida como la chilena, que había hecho de la hospitalidad una actitud que marcaba su identidad y que reafirmaba la personalidad de los sujetos que la componían, había entregado esencialmente a las mujeres el papel de atender y agasajar a los viajeros, permitiéndoles conductas que sólo durante la ocasional presencia de extranjeros se toleraban. De este modo, el opaco, modesto e inseguro cuerpo social aprovechaba la naturaleza humana, cuando no los atributos de sus miembros, para alcanzar gratificación.

Ante los extranjeros, la mayor parte de las veces, las mujeres estaban acompañadas de varones, de tal modo que no ocultaban su actitud. Por el contrario, en ocasiones eran los hombres quienes la propiciaban. Así, por

[57] *Ibid.*, p. 220.

[58] Véase Higueras y Pimentel, *La Expedición Malaspina,* p. 54.

ejemplo, lo relata Byron en más de una oportunidad, y también George Vancouver cuando, en la casa de un negociante español muy considerado, éste no sólo había organizado la velada, además, insistía en reunir a los ingleses con las damas, entre otras razones, para que danzaran.

Cierto que Frezier atribuyó al carácter "insaciable" de las mujeres, consecuencia de su "vanidad y sensualidad", su propensión al galanteo y su afán de conquista; pero la realidad es que la presión social que las condicionaba se manifestaba de múltiples formas. Una de ellas se refleja en el estudio de los procesos judiciales que dan cuenta de las conductas transgresoras a la moral matrimonial y sexual colonial. En uno de los casos, el juez de la curia eclesiástica es certero: "No hay cosa de mayor interés en las mujeres que el matrimonio, su verificativo es el último escalón de su carrera y es regular que deslumbradas con la felicidad de un estado que les promete, en el futuro, la libertad de infortunios de que es susceptible su sexo, no vean las leyes....". Por ello la conclusión no deja lugar a dudas: "en estos expedientes la mujer aparece sumamente deseosa de casarse y para lograrlo pareciera que todos los medios son válidos; verdad y mentira; promesa y engaño".[59]

Ahora bien, si el enlace se realizaba con un extranjero europeo, la situación social de la consorte mejoraba adicionalmente. Los naturalistas Espinoza y Bauzá confirman que en Chile "los padres prefieren para sus hijas el chapetón al criollo, y las mujeres en cuya elección suele tomar más parte el interés que el gusto, tienen por fortuna su colocación con ellos".[60] Ejemplo de lo que afirmamos nos ofrece, una vez más, la experiencia de John Byron.

En la ciudad de Castro visitó la casa de un viejo sacerdote, una de las personas más ricas de la isla quien, nos cuenta el inglés, "tenía una sobrina que debía heredarle cuanto poseía". El anciano había atendido con gran cuidado a la educación de ella, de tal modo que "todos la apreciaban como a una de las señoritas más cumplidas de Chiloé". Interesada en Byron, propuso a su tío que lo convirtiese para luego casarse con él. Si bien el elegido relata que "sin ser lo que se llama una belleza regular, tenía la niña muy buena presencia", terminó por desechar la proposición. Ello a pesar de que entre las estrategias de conquista que usaron para obtener su consentimiento estuvo la de revelarle algunos de los bienes que heredaría en caso de acceder al matrimonio.[61]

[59] Salinas M., «La transgresión delictiva...», p. 5.

[60] Espinoza y Bauzá, «Descripción del Perú...», f. 280.

[61] Byron, *El naufragio...*, p. 129.

La autonomía e iniciativa de las mujeres chilenas, así como su prestancia y resolución, todos rasgos observados por los viajeros, puede ser explicada también en razón de las contingencias propias de la evolución colonial. Por ejemplo, las relaciones fronterizas en la Araucanía que por largos periodos marcaron con el sello de la violencia, la inseguridad y la inestabilidad a la sociedad, situación que las llevó a tomar responsabilidades propias de los hombres ausentes. En orden a sus motivaciones para practicar el placer de seducir, no deben descartarse aquellas relacionadas con el maltrato y abandono que, está acreditado, afectaba a la vida cotidiana de muchas mujeres.[62] Ambas situaciones se convertían en propicias para el desarrollo de un cortejo que venía a suplir los afectos ausentes, a proporcionarles gratificación en medio de una situación de carencia. Propiciaba su conducta el que, a diferencia de los hombres, las mujeres no fueron acusadas ni juzgadas por su actitud.[63]

Alejandro Malaspina relaciona las causas generadas por la realidad colonial con las atribuibles a la naturaleza de las hembras locales. Enfrentado al problema de la deserción de su gente de mar en las costas chilenas, lo relata señalando que "el vecindario mediante su ninguna comunicación con la matriz carecía de un todo de españoles nativos, lo que daba mucho realce a el que lo fuese, particularmente para los matrimonios; y reunidas por otra parte en las mujeres una suma mezquindad y un apego a la lujuria, el marinero debía hallar precisamente todos los resortes que contribuyen a formar su errada idea de la felicidad". Para el segundo comandante de la empresa ilustrada, el delito que cometían los soldados era "una buena prueba de cuánto influyen los atractivos de la América en los europeos de pocas obligaciones". Otro miembro de la expedición puso énfasis en "el atractivo que halla nuestra gente en la mucha libertad de las mujeres y la estimación de éstas a los españoles".[64]

Pese a lo dicho, la conclusión de Frezier sobre la naturaleza de las mujeres no debe desecharse, en especial si se considera que los viajeros no hicieron mayores distinciones entre solteras y casadas a la hora de caracterizar a las chilenas. La única distinción que encontramos se hace cuando, luego de referir la excesiva libertad que disfrutaba "el bello sexo", George

62 Cavieres F. y Salinas M., *Amor, sexo y matrimonio*, p. 125, afirman que «no cabe duda que la mujer sufre una permanente violencia por parte de los hombres, expresada además a veces en la agresión física y muchas otras en una valoración ideológica asimétrica de los sexos».

63 Sobre el tema, y con razones para explicar conductas que son propias de las personas en general, véase el artículo de Goicovic D., "Es tan corto...".

64 Véanse Malaspina, *Diario general del viaje*, p. 116; José de Bustamante y Guerra, *op. cit.*, p. 126; y Vernacci, *op. cit.*, f. 351.

Vancouver aclara: "Por lo demás, para hacerles justicia a todas las que he tenido el honor de frecuentar, y que son numerosas, debo decir que no he visto nada que pueda inspirar la menor sospecha respecto a la fidelidad que guardan a sus esposos o a deshonrar a las que no son casadas".[65] Ciertamente una precisión necesaria en razón de todos los testimonios conocidos.

Tal vez opiniones como las reproducidas provocaron lo que María Graham relata luego de su paso por Santiago en 1822. En su diario escribe que el director de la futura Biblioteca Nacional le mostró la colección de obras y viajes geográficos que la compondrían, entre las más conocidas, el pequeño *Viaje* de Vancouver; agregando: "Aquí le guardan tanto rencor por haber denigrado a Chile que, como por vía de deshago, lo muestran a todos los visitantes".[66]

Creemos que tras la propensión a agradar, a ser reconocidas y apreciadas, miradas y tomadas en cuenta, se oculta la vulnerabilidad, no sólo de la mujer, en particular, sino que también de la sociedad que estimulaba su comportamiento y actitudes. Tal vez más allá de las apariencias, la hospitalaria sociedad y las desenvueltas señoras escondían la inseguridad de su existencia, individual y social. La fragilidad de una sociedad sometida a múltiples pruebas de sobrevivencia derivadas de su desafiante realidad geográfica y, además, desmedrada condición colonial, en comparación con otros territorios del imperio.

En este sentido, se podrá sostener que la endémica fragilidad del cuerpo social desarrolló un mecanismo de compensación a través del agasajo y la obsequiosidad, incluso el cortejo, de los extranjeros. Dicha actitud no sólo proporcionaba placer y satisfacción individual; en especial, contribuía a sustentar la vida social. De ahí la propensión de los chilenos a buscar reconocimiento en el forastero. Sus halagos, su consideración, hicieron más llevadera una existencia entonces muy precaria.

Por último, nuestro trabajo muestra que tras los gestos y ademanes, visibles y apreciables por todos, están las motivaciones profundas de la conciencia, de la mentalidad que aflora a través de los movimientos del cuerpo y la naturaleza del carácter.

[65] Vancouver, *Viaje a Valparaíso...*, p. 64.

[66] Véase su *Diario de mi residencia en Chile en 1822*, pp. 144 y 145. La primera edición del texto de Vancouver se hizo en Londres en 1798.

BIBLIOGRAFÍA

Araya Espinoza, Alejandra, "Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional (Chile 1700-1850)", en *Nomadías*, serie monográfica 1 (El Género y las mujeres. Aportes historiográficos), Santiago, Cuarto Propio, Universidad de Chile, 1999.

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2001.

Byron, John, *El naufragio de la fragata "Wager"*, Santiago, Zig-Zag, 1955.

Cavieres F., Eduardo y René Salinas M., *Amor, sexo y matrimonio en Chile tradicional*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1991.

Cruz de Amenábar, Isabel, *La fiesta: Metamorfosis de lo cotidiano*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.

_____, *El traje. Transformaciones de una segunda piel*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996.

Espinoza, José y Felipe Bauzá, "Descripción del Perú, Buenos Aires, etc.", manuscrito en la Biblioteca Británica, ADD 17592.

Frezier, Amadeo, *Relación del viaje por el mar del sur*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.

Godoy, Hernán, *El carácter chileno*, Santiago, Editorial Universitaria, 1976.

Goicovic D., Igor, "Es tan corto el amor y es tan largo el olvido... Seducción y abandono en Chile tradicional, 1750-1880", *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, XXV: 114, noviembre de 1996.

Góngora, Mario, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago, Ediciones La Ciudad, 1981.

Higueras, Ma. Dolores y Pimentel, Juan (eds.), *La Expedición Malaspina 1789-1794*, Tv Antropología y noticias etnográficas, España, Museo Naval y Lunwerg Editores, 1993.

Juan, Jorge y Antonio de Ulloa, *Relación histórica del viaje a la América meridional hecho por orden de S. Mag. para medir algunos grados de meridiano terrestre, y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura, y magnitud de la Tierra, con otras varias observaciones astronómicas, y phisicas: Por Don Jorge Juan Comendador de Aliaga en el Orden de San Juan, socio correspondiente de la Real Academia de Ciencias de París, y Don Antonio de Ulloa, de la Real Sociedad de Londres: ambos Capitanes de Fragata de la Real Armada*, Madrid, Antonio Marín, 1748.

La Pérouse, Conde de, *Voyage de La Pérouse autour du monde, publié conformément au décret du 22 aubril 1791, et rédigé par M.L.A. Milet-Mureau*, París, De L'Imprimerie de la République, 1791.

Malaspina, Alejandro, *Diario general del viaje por Alejandro Malaspina*, Madrid, Museo Naval/Lunwerg Editores, vol. 1.

Medina, José Toribio, *Cosas de la colonia. Apuntes para la crónica del siglo XVIII en Chile*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1952.

Mellafe, Rolando, *Historia social de Chile y América*, Santiago, Editorial Universitaria, 1986.

Purcell Torretti, Fernando, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social. Colchagua, 1850-1880*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.

Pereira Salas, Eugenio, *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Santiago, Zig-Zag, 1947.

Sagredo, Rafael y José Ignacio González Leiva, *La expedición Malaspina en la frontera austral del Imperio Español*, Santiago, Editorial Universitaria y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2004.

Salinas, Cecilia, *Las chilenas de la colonia. Virtud sumisa, amor rebelde*, Santiago, LOM Ediciones, 1994.

Salinas M., René, "La transgresión delictiva de la moral matrimonial y sexual y su represión en Chile tradicional (1700-1870)", *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, XXV: 114, noviembre de 1996.

Santa Cruz, Lucía, "La mujer en el reino de Chile vista por los cronistas y viajeros", en *Tres ensayos sobre la mujer chilena*, Santiago, Editorial Universitaria, 1978.

Schmitt, Jean-Claude, "La moral de los gestos" en Michel Feher, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1991.

Tova Arredondo, Antonio, *62 meses a bordo. La expedición Malaspina según el diario del Teniente de Navío don Antonio Tova Arredondo, 2º Comandante de la «Atrevida» 1789-1794*, Madrid, Editorial Naval, 1988.

Valenzuela Márquez, Jaime, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-LOM Ediciones, 2001.

Vancouver, Jorge, *Viaje a Valparaíso i Santiago de Jorge Vancouver. Tomado de los Viajes alrededor del mundo, de Jorge Vancouver, ordenados por el rei de Inglaterra, en 1790, 1791, 1792, 1793, 1794 y 1795*, Santiago, Imprenta Mejía, 1908.

_____, *Diario general del viaje*, Madrid, Museo Naval-Lunwerg Editores.

_____, *Diario de mi residencia en Chile en 1822*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1953.

Viana, Francisco Xavier de, *Diario del Teniente de Navío D. Francisco Xavier de Viana, trabajado en el viaje de las corbetas des. M.C. Descubierta y Atrevida, en los años de 1789, 1790, 1791, 1792 y 1793*, Montevideo, Imprenta del Ejército, 1849.

Vicuña Mackenna, Benjamín, *Historia crítica y social de la ciudad de Santiago*, Santiago, Editorial Nascimento, 1926.

Villalobos R., Sergio, *El comercio y la crisis colonial*, Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 1968.

LAS NUEVAS MINORÍAS

CRÓNICA DE UN BAILE CLANDESTINO*

MÍLADA BAZANT
El Colegio Mexiquense, A.C.

En este trabajo se cuenta la historia de un episodio fugaz, atrevido, loco, de un "baile de fantasía"[1] en el cual intervinieron 42 personajes. ¿Hombres? ¿Mujeres? No, se trata de unos "canallas", "repugnantes" y "depravados maricones" que planearon con anticipación la inusitada y osada reunión que sorprendió y asqueó a la opinión pública y alarmó a más de un personaje. La velada no hubiera tenido la trascendencia que tuvo de no haber estado involucrado, entre otros afamados protagonistas, el multimillonario Ignacio de la Torre y Mier, yerno del presidente de la república, casado con la hija consentida de don Porfirio, Amada.[2] La noticia cayó como balde de agua fría al mandatario quien, ante el asombroso acontecimiento, sólo tuvo tiempo de salvaguardar el nombre del pariente incómodo, o sea, quedaron 41. Desde entonces, este número quedó sellado en la historia de México como sinónimo de homosexual. Además del baile, de los disfraces y de la inusitada rifa que se celebró en el clandestino seno del "sarao", ¿que hay detrás de la farándula de los 41? Carlos Monsiváis afirma que en ese día se "inventó" la homosexualidad en México porque de "alguna manera [a partir de esa fiesta los homosexuales] ya no se sienten solos". Además de relatar el evento como lo observaron y lo sintieron algunos periodistas, en este trabajo trataré de adentrarme en la manera como se trataba a los homosexuales y qué se pensaba de ellos.[3]

* Quisiera agradecer el apoyo que me brindaron en esta investigación tres personas: Ricardo Orozco Ríos, director general del Centro de Estudios Históricos del Porfiriato, Maribel Castillo y Enrique Esqueda.

[1] *El Popular*, 25 de noviembre de 1901.

[2] Tello Díaz, *El exilio...*, 1993, p. 42. Quizás era la hija más querida porque era hija natural, la única de muchos otros que tuvo el general Díaz y que compartió el techo con él y su familia.

[3] A causa del proceso de reorganización de algunos grupos documentales del Archivo Histórico del Distrito Federal, faltó consultar los expedientes relacionados a la noche del 18 de noviembre, sobre todo lo referente a los oficios que seguramente expidió el gobernador del distrito, Guillermo de Landa y Escandón. Por la misma razón, no me fue posible consultar la Colección Porfirio Díaz en la Universidad Iberoame-

Ignacio de la Torre y Mier

La imaginación vuela

La noche del domingo 17 de noviembre de 1901 fueron llegando, en distinguidos carruajes, varios personajes que lucían, a todas luces, una vestimenta propia para una gran fiesta. Se trataba, al parecer, de reconocidos "pollos" o "lagartijos"de la calle Plateros, hoy avenida Madero, donde solía pasearse, además de la crema y nata de la sociedad porfirista, aquellos "Pepitos" que no tenían en qué ocuparse e "iban a gorrear la copa y a chulear costureritas".[4] La cita era en la casa número 4 de la calle de la Paz,

ricana. La palabra homosexual ya se había acuñado en esos años, pero no se utilizaba. A lo largo del texto uso la terminología que se empleaba en esa época.

[4] *El Popular*, 24 de noviembre de 1901. De acuerdo con un contemporáneo los lagartijos eran "tipos desocupados que no sabían sino gastar el dinero que sus padres habían ganado" e iban a perder el tiempo en Plateros y San Francisco. En 1898 el gobernador del Distrito ordenó a la policía una segunda batida...contra aquella plaga humana..." Los gendarmes tenían la orden de "desembarazar las aceras de todos aquellos vagos más o menos elegantes". Arenas Guzmán, *50 retablos de la vida porfiriana*, p. 228. Los intelectuales, en general, despreciaban a esos "haraganes", "delincuentes", y aplaudieron la medida del gobernador. Véase, por ejemplo, Laura Méndez de Cuenca, *El Imparcial*, 3 de febrero de 1907.

hoy Jesús Carranza, que estaba vacía y fue rentada especialmente para esa ocasión, donde, además del bailongo, se iba a celebrar dizque un bautizo ¿de un muñeco?, o ¿la rifa de un apuesto joven de carne y hueso? Tan sólo este detalle le daba emoción y algarabía al novedoso encuentro. La mitad de aquella concurrencia iba vestida de mujer y de acuerdo con la noticia dada a conocer por *El Popular* el día 20, "llevaban pelucas, pechos postizos, aretes, choclos bordados y en la cara tenían pintadas grandes ojeras y chapas de color". La otra mitad vestía de hombre: portaba "magníficos abrigos, así como sombreros y monos choclos de glacé, Rusia y fino charol".[5]

Al parecer, en esa velada había una señora que se encargaba de cuidar a los "pollos" y también, al parecer, era la comisionada para servir la comida, la champaña y el cognac, atender a los músicos y, más importante aún, vigilar si pasaba algún gendarme por la calle. La pantomima del bautizo, motivo suficiente para reírse a carcajadas, fue increíble: en una pieza, "dentro de una nube de cortinas, había una cama muy perfumada y enlistonada, en la que lloraba un niño... de mercería" a quien iban a bautizar padre y madre, padrino y madrina, con todos sus invitados. El bolo de la celebración consistía en la rifa de un "Pepito [...] con bigotito rizado como esos que les gustan a las muchachas románticas". Estaban en lo "mero mero del fandango" cuando llegaron los gendarmes, en la madrugada del día 18, atraídos por "tanto carruaje elegante"...Tuvieron éstos dificultades para que les abrieran la puerta pues la concurrencia se hallaba muy entretenida "bailando al son descompasado de una murga de barrio..."[6] El policía que declaró posteriormente en la comisaría dijo que le abrió un hombre "vestido de mujer, con la falda recogida, la cara y los labios llenos de afeite y muy dulce y melindroso de habla" y entonces le dieron ganas de "emprenderla a palos y bofetadas con los bribones aquellos..."[7] *La Patria* mencionó: "ellos debajo de las faldillas no llevaban ni un calzoncillo sucio. Se notó que había afeminados de todas clases".[8]

Los primeros periódicos en dar a conocer la noticia, el día 19, fueron *La Tribuna* y *El Universal*; después, los "reporters" de otros diarios se desataron con artículos que iban desde el humor y el ingenio más exquisito y burlón hasta la censura más apabullante. La publicación más conocida a la fecha es la célebre *La Gaceta Callejera* donde Guadalupe Posada caricatu-

[5] *El País*, 23 de noviembre de 1901.
[6] *El Popular*, 20 y 24 de noviembre de 1901.
[7] *El Universal*, 19 de noviembre de 1901.
[8] *La Patria*, 21 de noviembre de 1901.

Baile de los 41. Grabado de Guadalupe Posada (Antonio Rodríguez, *Posada: el artista que retrató a una época*, México, Editorial Domés, 1997.)

rizó el baile en dos grabados y Vanegas Arroyo lo ridiculizó con el corrido subtitulado: "Aquí están los maricones, muy chulos y coquetones..."

Hace aún muy pocos días
Que en la calle de la Paz
Los gendarmes atisbaron
Un gran baile singular.
Cuarenta y un lagartijos
Disfrazados la mitad
De simpáticas muchachas
Bailaban como el que más.
La otra mitad con su traje,
Es decir de masculinos,
Gozaban al estrechar
A los famosos jotitos
Vestidos de raso y seda
Al último figurín
Con pelucas bien peinadas
Y moviéndose con chic.[9]

Los artículos periodísticos se quedaron con los aspectos chusco e inmoral pero nadie, hasta donde pude llevar a cabo mis pesquisas, profundizó en el significado de aquella fiesta inolvidable. Seguramente don Porfirio silenció a la prensa, aunque una vez desatada la noticia, sólo pudo frenarla hasta cierto punto. Eso sí, en ningún lado aparece el nombre de Ignacio de la Torre o de algún otro personaje memorable, no obstante los periodistas consignaron el hecho de que la concurrencia era "de pollos gordos, algunos riquillos [...] y otros [...] criados en pañales azules". *El Imparcial,* publicación que vivía gracias al subsidio oficial, desmintió lo que ya era del dominio público y empezó por asentar que "hay quienes aseguran que entre los individuos aprehendidos había capitalistas y otras personas de posición encumbrada pertenecientes a familias muy distinguidas", para después aclarar que "la verdad es que en la referida reunión, excesivamente inmoral y escandalosa, sólo se encontraba un grupo de más de cuarenta hombres, muy conocidos por sus costumbres depravadas".[10] Con el título "Una asquerosa llaga", *El Universal* condenó: la llaga estaba conformada por "¡profesionistas, empleados, ricos, sacerdotes!"[11] Aunque no se aportaron los nombres, bueno, se dieron a conocer los falsos, los periodistas afirmaron que se trataba de personajes de la clase alta.

¿Cómo se supo, en detalle, qué fue lo que pasó en el seno de la fiesta? Con singular ingenio, un articulista de *El Popular,* el *Diablo Rojo,* construyó, el día 24, la historia de los hechos, en forma literaria, de estilo satírico, con diálogos. Le tomó tres, cuatro días para indagar qué es lo que había pasado y escribió un artículo chusco, a manera de diálogo entre dos comadres, que lleva como título *El baile de los 41. El bautizo de un rorro y*

[9] En Monsiváis, 2001.
[10] *El Imparcial,* 23 de noviembre de 1901.
[11] *El Universal,* 23 de noviembre de 1901.

la rifa de un Pepito. Una vieja entre los pollos. Bigotitos Rizados, "¡Mírame, marchando voy!".

La Patria bautizó el suceso con el nombre de *Los cuarenta y uno*: "cuarenta y un individuos y una vieja en un baile en que los hombres se divertían vestidos diez y nueve de ellos con traje de mujer". ¿No fueron 42 y la "vieja"? No, ningún periódico se comprometió con el número 42. El comisario, Miguel Palacios, determinó que los bailadores fueran remitidos al cuartel del batallón 24, segundo depósito de reemplazos del ejército, donde fueron inmediatamente rapados y vestidos con "las toscas pero honrosas prendas de ropa que se les da a los reclutas. Con lágrimas en los ojos, fueron despojándose de todas sus prendas, suplicando algunos que les dejasen siquiera sus ropas interiores de fina seda, a lo cual se opuso el capitán, pues les dijo que allí eran iguales a los demás".[12] Como parte del castigo inicial los pusieron a barrer la calle "con sus chinitos sobre la frente, su falda vaporosa y sus flamantes choclos, barriendo la calle con toscotas escobas de vara y tapándose el palmito con el abanico o el perfumado pañuelo cuando veían a un amigo. Los conocidos al verlos, echando a correr como alma que se lleva el diablo, temiendo que les hablaran los elegantes patinadores".[13] Los soldados les gritaban "¿Adónde vas con ese mantón de Manila"?[14] Cuando los "reporters" abordaron al coronel Villegas y al gobernador Guillermo de Landa y Escandón para que les dieran la lista de los involucrados contestaban que era "asunto delicado, muy reservado..." Y éste fue el ingenioso diálogo que transcribió el Diablo Rojo de *El Popular*:

—Permítame usted que los entreviste...

—Están incomunicados.

—Pues déjeme retratarlos. Aquí traigo mi camarita instantánea.

—Todos se han amarrado la cara.

—Pues siquiera deme usted sus señas... ¡deme usté algo! ¡Todo el mundo quiere conocerlos, saber quiénes son esos famosos bailarines!

—¡Hombre, no muela! No se puede, hay entre ellos personitas de nota.

—¡De muy mala nota, canicho!

—Pues por eso mismo.

—¡Se lo pido a usté de rodillas! ¡Véame usted llorando!...

Y los reporters rasgaban coléricos su carnet y quebraban sus lápices. Uno de ellos intentó suicidarse con su cortaplumas y le dieron un baño de regadera...

[12] *El País*, 23 de noviembre de 1901. *El Popular* y *La Patria* mencionaron que los vestidos de hombres fueron enviados al cuartel del batallón 24 y los vestidos de mujer al cuartel de la Montada.

[13] *El Popular*, 25 de noviembre de 1901.

[14] *El País*, 22 de noviembre de 1901.

La gente se hace lenguas y mil descabelladas suposiciones.

—¿Será de los cuarenta y un bailarines ese que se veía en Plateros con el cuello como puño de camisa, peinado de castaña, con los pantalones más zancones que los demás lagartijos?

—¿Será del número, preguntan otros, ese que sale las tardes al balcón de allí enfrente, muy rizadito con su gardenia en el ojal?

—¿Será ese que se pasea todas las noches con su capa como don Juan, por el Zócalo y los teatros?

—¿Será del cuerpo coreográfico de la Paz Fulanito que usa corsé y panochitas en la frente, que viste como un figurín y no sabe de qué vive ni quien lo mantiene?

—¿Será Mengano, que dejó plantada a la novia? Será...

Y sobra quien diga:

Yo conozco a uno de ellos: se llama...

—¿Es posible??????...

Y para que no digan que soy amigo del chismito... punto final.[15]

Algunos diarios se comprometieron a "publicar todos los pormenores que se relacionen con este escandaloso asunto, así como decir con franqueza, de qué personas se tratan, pues es tiempo de impedir, que escenas tan indecentes se repitan..."[16] El día 23 *El Popular* dio a conocer la lista de los 41 "frescos" pero en seguida afirmó que en su mayoría habían sido "suplantados". Sólo se aseguró el nombre de tres: Jesús Solórzano, Jacinto Luna y Carlos Zozaya. De los nombres falsos que se dieron hubo confusión con algunos de ellos pues resultaron "homónimos" de personajes conocidos, mismos que escribieron a *El País* aclarando la situación. Por ejemplo, el Sr. Ángel Herrera explicó que era socio de la compañía mercantil; que tenía su despacho en la calle de Jesús no. 16, y que por lo tanto no se trataba del Ángel Herrera que "figuró en el repugnante baile de sólo hombres". El pariente de otro, Salvador Solórzano, escribió al director del citado periódico Trinidad Sánchez Santos: "Ruego a usted encarecidamente, tenga la amabilidad de hacer constar que el nombre de Jesús Solórzano que figura entre los que asistieron a cierto baile escandaloso no es el Sr. Jesús Solórzano y Pliego; pues independientemente de no estar en esta ciudad, sería incapaz de asistir a una reunión de esa especie".[17] Además de que los nombres reales nunca aparecieron sólo se castigó a 12 de los 41, a pesar de que los diarios afirmaron que el gobernador del Distrito Federal, Guillermo de Landa y Escandón, se había mostrado inflexible ante las demandas de los familiares de los connotados reos. *El País* aplaudió la

[15] Diablo Rojo de *El Popular*, 25 de noviembre de 1901.

[16] *La Patria y El Popular*, 23 de noviembre de 1901.

[17] *El País*, 23 de noviembre de 1901.

actitud del funcionario: "Esa es la democracia: la igualdad de responsables ante la ley". Sin embargo, en la misma editorial afirmó que "a dos o tres que ocupan buena posición se les aplicará multa fuerte".[18]

Las autoridades dispusieron que esos 12 "bailarines", quienes iban acompañados de un grupo de 7 "rateros", fuesen llevados a Yucatán a cubrir las bajas que por enfermedad estaba teniendo el ejército de aquella península en la cual se estaba logrando someter al orden a los indios mayas. Era obvio, la prensa afirmó, que los presos no tenían las capacidades necesarias para enfrentar al enemigo: "El Ejército no puede recibir en sus filas a individuos que han abdicado de su sexo, la Nación no debe honrar con el chacó ni a quienes se han degradado con los usos del colorete y los vestidos de las prostitutas, ni a los que le sirvieron de pareja."[19]

Por lo cual los bailadores fueron destinados, como era costumbre, a la edificación de obras públicas.

Los parientes de cuatro de los presos no quedaron conformes con el castigo y se ampararon: el hermano de Juan Sandoval adujo que la víctima había sido invitada a una "diversión exótica, a un baile de disfraces, tanto en la indumentaria como en los rasgos fisonómicos". La esposa de otro imploró clemencia pero todo fue inútil, la ley es la ley y todos ellos fueron "eliminados de la capital".[20]

Cuando a las cinco y media de la mañana partieron los aprehendidos en tren hacia Veracruz, se pasó la acostumbrada lista y el número 13, al oír su nombre contestó: "Presente, mi capitán, pero hago constar que yo voy consignado por ratero; pero no soy uno de esos, y señaló al grupo de los bailadores. Esto provocó la risa de cuantos estaban presentes, porque ni el ratero quiso confundirse con los *perjumaos*, como les dicen a los soldados en el cuartel".[21] El singular grupo "iba hecho una lástima, lamentando su amor al baile y a otras cosas...".[22] El ingenioso Diablo Rojo de *El Popular* apuntó:

> ...al marchar el tren cantaban en voz de tiple, haciendo gorgoritos y dando el dó de pecho:
>
> Mírame, marchando voy
> Con mi chacó a Yucatán

[18] *El País*, 21 y 23 de noviembre de 1901.
[19] *El Hijo del Ahuizote*, 24 de noviembre de 1901.
[20] *El País*, 23 de noviembre de 1901.
[21] *El País*, 23 de noviembre de 1901.
[22] *La Patria de México*, 23 de noviembre de 1901.

Los bailadores se fueron llorando a Yucatán. Grabados de Guadalupe Posada (Antonio Rodríguez, *Posada: el artista que retrató una época*, México, Editorial Domés, 1977)

Por hallarme en un convoy
Bailando Jota y Can-can
Pues allí bailarán más a menudito.[23]

Después de la partida a Yucatán el siempre perspicaz Diablo Rojo escribió un diario y unas cartas, claro, ambos apócrifos, que relatan las desventuras de aquellos infelices. "El enviado especial nuestro", empieza por decir el editorialista de *El Popular,* "encargado de darnos cuenta de las impresiones de viaje de las infelices señoritas del baile híbrido de la calle de la Paz, ha podido, con suma habilidad, apoderarse de una copia del *Diario de viaje de los cuarenta y uno,* que han alcanzado la celebridad de los *Tres Mosqueteros*".[24] Transmito lo que pasó el lunes:

Sin consideración a nuestro sexo y al estado interesante de varias señoritas, que somos víctimas de una barbaridad masculina nos metieron, hechas bola, en un carro de tercera clase del ferrocarril mexicano revueltas con esos mecos soldados que, a cada rato, insultaban nuestro pudor con palabrotas muy cochinas.

Sofío sufrió algunos desmayos, con motivo de que el tren lo mareaba.

Beatrizito se quejaba de que el asiento era muy duro, por ser de pura tabla y le lastimaba la sección más encantadora de su personalidad.

Herlindo pedía pulque y le dieron... un puntapié en la trastienda.

Pepita comenzó a abortar... malas palabras; pero le tapamos la boquita, diciéndole:

—Cállate chulita, por el amor de Dios, porque estos leperotes nos van a seguir tratando peor que si fuéramos clandestinos.[25]

Un episodio del jueves:

Acostumbradas a los perfumes, al chiqueo, a un colchón de plumas, sufrimos una atrocidad. Si los muy hombres se arrugan con el mareo ¿qué no habremos de haber sufrido nosotras, pobres Monas?

Lo malo es que esta travesía durará tres días, de aquí a Progreso y no sabemos a lo que se atreverán esos marineros, al saber que somos mujeres y solas y con la seguridad de que no tenemos madre.

En medio de esta soledad nos podíamos entretener a jugar a pipis y gañas, a la momita, al pan y queso; pero nada más rodamos las unas sobre las otras, enseñando las piernas y sin encontrar lugar cómodo.

¡Maldito baile de la Paz que nos ha dado tanta guerra!

¡Y malditos los hombres que así abandonan a las pobres muchachas en medio del mar y sujetas al naufragio![26]

[23] *El Popular,* 24 de noviembre de 1901.
[24] *Idem.*
[25] *Idem.*
[26] *Idem.*

Respetando la "ortografía" original transcribo a continuación una de las cartas de los "Mimis, víctimas del amor libre como Manon y Desgrieux".[27]

Mea dorado Luiz

¡Ora si que no hay remedio! Me llevan como un hasesino, y vien zabes que mis blancas manos nunca se han manchado de sangre.

Llo creo que deesta hecha no nos bolbemos a juntar. Ten valor y no vallas a zuicidarte con un cuicidio que me mate.

Procura mandarme mis calsones de piquitos y encajes que deje en la cómoda. Cuídame mucho a mi pajarito.

¡Hadiós. No tengo balor para escrivirte más.

Tu desgraciado

Lolito.[28]

Una vez terminado el "éxodo de los anfibios de la calle de la Paz", cuando pisaron tierra en la playa del Progreso, "el mejor librado de los Mariquitos solamente podía caminar a gatas". La mayoría iba sostenido entre dos soldados y los "chinitos de la frente se les habían apelmazado hasta convertirse en carlangas". Con el sudor "se les mezcló el colorete con el Agua de Juvencio y el polvo del carbón de piedra de la máquina del buque y todos tenían caras jaspeadas y parecían huehuenches o indios lipanes. ¡Adiós hermosura irresistible!" Durante las noches los molestaban más "los Juanes que las chinches, con sus dicharachos y palabras de doble sentido". Con el objetivo de "arrullarlos" se les cantaba lo siguiente:

Mariquita, quita, quita
Quita de dolor y pena
Debajo de una sombrita
Se pasa una Noche Buena.

De acuerdo con la información obtenida por el Diablo Rojo, la rutina de los bailadores en Progreso fue la siguiente: unos se dedicaron a prender la lumbre, otros a fregar cacerolas y picar cebollas y otros más a barrer los dormitorios. "¡Que pena para una 'dama' que estaba acostumbrada a que la criada se los hiciera todito!" Pero eso era "gloria eterna", continuaba el

[27] Tomado de la novela romántica *Manon Lescaut* de Antoine François Prévost (l'Abée Prévost). La novela cuenta la historia de amor entre los adolescentes Manon Lescaut, una jovencita sensible y delicada, y el caballero Des Grieux, un bribón bien educado. Se consideraba como la "biblia del amor" entre la juventud. Mar Orlan, 1959, prefacio.

[28] *El Popular*, 1° de diciembre de 1901.

articulista con su acostumbrado humor satírico, pues cuando llegara el día en que fuesen a "desmantelar árboles y a levantar fortificaciones en Chan Santa Cruz", entonces iban a aumentar "los pujidos y los fruncimientos de naricitas y, dentro de poco tiempo, los flechadores cuarenta y uno van a parecer huauzontles chupados".[29]

El destino del 42

¿Qué fue lo que verdaderamente pasó con los "bailadores" en Progreso? Realmente no se sabe. En Chetumal corre el rumor de que algunas de las mejores familias hoy en día son descendientes de aquel contingente...[30]

En cuanto a los que se quedaron en la Ciudad de México, siguieron "luciendo sus bellas figuritas por todas partes" como si nada hubiese pasado.[31] Mantuvieron la costumbre de frecuentar los baños públicos, sobre todo los afamados, recién remodelados baños turcos de la Gran Alberca Pane, ubicados en Paseo de la Reforma,[32] conocidos, aún por las autoridades, como centros de *ligue* para homosexuales. Pero también continuaron viviendo en la clandestinidad, perseguidos y repudiados socialmente, y sintiéndose ellos mismos como "anormales", como lo testifica Salvador Novo.[33]

El sino del principal protagonista fue el siguiente: como resultó obvio, el escándalo de los 41 enfrió aún más las relaciones de De la Torre con el presidente Díaz, que ya eran visiblemente tensas y constantes. De la Torre "amó la libertad y la independencia de su persona hasta el grado de enfrentarse en diversas ocasiones con su suegro",[34] quien mantuvo la costumbre de vigilarlo, fuese donde fuese.[35] Aunque su homosexualidad era un secreto a voces, las apariencias de su matrimonio estable con Amada siempre perduraron. Pese a todo, Amada lo amó, creo yo, pues lo apoyó

29 *El Popular*, 3 de diciembre de 1901.

30 Habría que investigar en archivos y periódicos locales... Ayala Anguiano dice que el grupo se fue a Chetumal (*Zapata y las grandes mentiras...*, p. 19).

31 *El Hijo del Ahuizote*, 1º de diciembre de 1901.

32 Macías González, 2001. Ya era tradición que los baños fuesen centros de "ligue"; véase Gruzinski, 1985, y siguieron siéndolo.

33 Novo, *La estatua de sal*, 2002, p. 79. Novo vivió el despertar de su sexualidad una década más tarde pero sus comentarios son válidos para esta época pues nada había cambiado.

34 Tablada, *La feria de la vida*, p. 211.

35 Por ejemplo, estando en París en 1889, Díaz le escribió al cónsul Alejandro Corney: "supongo que ya tendrá usted en su poder la información que deseaba respecto a Ignacio de la Torre y Mier", en Barceló Quintal, *Cultura y vida cotidiana...*, p. 408.

Ignacio de la Torre y Amada Díaz de De la Torre

hasta el final, un final largo y trágico ¿producto de sus excesos? Con el advenimiento de la revolución fue aprehendido por Venustiano Carranza con el cargo de haber respaldado a la dictadura de Huerta. En el acta de aprehensión no se mencionaron sus lazos con el asesinato de Madero[36] a pesar de la evidencia de que el coche donde fue asesinado el prócer había sido rentado por De la Torre.[37] En la cárcel de Lecumberri Amada lo visitaba todos los días, como lo transcribió Martín Luis Guzmán:

> ...Diez años antes la vi llegar vestida de terciopelo granate, cubierta de rubíes, a un fastuoso baile de la Escuela de Minería; ahora paseaba sola, vestida de negro, por los patios y pasillos siniestros de una prisión. Pero es seguro que hoy no era menos ni valía menos que antes. Su bello rostro de india, oculto en parte por el sombrero sencillo, elegante, no acusaba huellas de dolor ni de tristeza: sólo una tranquila dignidad, consciente, melancólica y tan afirmativa que algo de ella se quedaba en el aire y en todas las cosas...[38]

36 Tello Díaz, *El exilio...*, p. 147.

37 Un empleado de De la Torre, Francisco Alanís, recibió órdenes de aquél, el 22 de febrero de 1913, día del asesinato, para que rentase un coche en el sitio de la Alameda y se lo entregase al mayor Cárdenas en palacio nacional. *Memoria de la Secretaría de Gobernación...*, t. I, p. 25.

38 Martín Luis Guzmán, *El águila y la serpiente*, p. 302. Luis Guzmán, por ser villista, estaba también en la cárcel.

Con gran ingenuidad, De la Torre pensaba que el triunfo de Zapata le garantizaría su libertad. Sin lugar a dudas, su percepción de los hechos del pasado —en relación con su singular vínculo con Zapata— había sido muy diferente a la que guardaba éste. Hacia 1907, a causa de su rebeldía, Zapata fue tomado de la leva para ser integrado al ejército, "hecho a base de reclutas por causas políticas y de oficiales sin nervio militar".[39] De la Torre, propietario de la hacienda más productiva del estado de Morelos, Tenextepango, sabía que el conocimiento equino de Zapata era excelente y, siendo él poseedor de uno de los mejores troncos de caballos de la Ciudad de México, convenció a su suegro de que Zapata saliera de las filas del ejército y se fuese, en calidad de caballerango,[40] a su mansión de la Ciudad de México, El Caballito. Después de haber trabajado seis meses con De la Torre, luego de las fiestas del Centenario, Zapata regresó a su tierra, "resentido [...] y comentaba [...] que los caballos en la Ciudad de México vivían mejor que los campesinos del estado de Morelos".[41] Cuando Zapata arribó a la capital en diciembre de 1914, liberó a De la Torre de Lecumberri para...vejarlo, de cárcel en cárcel, en el estado de Morelos. En una de las celdas del palacio de Cortés se enteró que los revolucionarios le habían incautado todas sus propiedades. Logró escapar a fines de 1917, ya muy enfermo debido, según Amada, "al resultado del trato que le dieron los zapatistas a lo largo de su cautiverio".[42] Llegó finalmente a Nueva York, donde murió el 1º de abril de 1918 cuando le practicaban una intervención quirúrgica de las venas del esfínter. Sin lugar a dudas, el destino fue implacable con el principal protagonista de la fiesta de los 41.

Análisis de los hechos: *¿A dónde vamos a parar?*

La condena de la prensa a la fiesta de los 41 fue unánime. Los 41 o los 42 eran la comidilla de todos; el restaurante de moda, el Chapultepec,

[39] Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata*, p. 174.

[40] En su libro sobre Zapata, Ayala Anguiano afirma que Zapata era bisexual y entre líneas afirma que esa fue una de las razones por las cuales trabajó como caballerango para De la Torre. Ayala Anguiano, *Zapata y las grandes mentiras*, p. 18. Por otra parte, en su célebre obra sobre Zapata, Womack hace referencia a la homosexualidad de las huestes zapatistas al señalar que Manuel Palafox, "por tener dudas sobre su propio sexo, se había comportado indiscretamente y convertido en objeto de desprecio del cuartel general". Womack, *Zapata and the Mexican Revolution*, p. 306.

[41] Tello Díaz, *El exilio...*, p. 133. El Caballito era un bellísimo palacete ubicado en Plaza de la Reforma núm. 1 (hoy en día es la Lotería Nacional), enfrente de la estatua de Carlos IV esculpida por Manuel Tolsá.

[42] Tello Díaz, *El exilio...*, 1993, p. 215.

en las faldas del castillo, con su primorosa terraza en la cual los comensales admiraban los milenarios ahuehuetes,[43] hervía de gente de la *high life* chismeando sobre los 41,[44] pero nadie más escribió sobre el asunto. En realidad ¿qué se podía decir más allá de lo que los periódicos reprobaban? No era novedad que Ignacio de la Torre organizara fiestas de "maricones"; el grupo se reunía esporádicamente en distintos lugares de la Ciudad de México y a ellos concurrían miembros de familias de renombre como Antonio Adalid y Alejandro Redo de la Vega.[45] Tampoco era novedoso que los hombres se vistieran como mujeres. Había cierta tradición en temporada de carnaval, en que los hombres se vestían de mujeres y viceversa.[46] En los bailes de disfraces, populares a lo largo de todo el año entre la élite porfirista, los hombres, en ocasiones, se ataviaban de mujeres. El disfraz como elemento de diversión era común; la élite se transportaba, con sus atuendos, a épocas del pasado: a la edad media, a la romana, o simplemente simulaban un cuento de hadas.[47] Por ejemplo, bajo el título "Un singular baile travesti del gobernador del Distrito. Decorado y disfraces. La concurrencia", el periódico *El Universal* reseñó el "verdadero acontecimiento mundano que puso desde hace muchos días en movimiento a la flor y nata de nuestra sociedad [...] aquella mezcla heterogénea de lo lujoso y lo ridículo, de lo gracioso y lo sorprendente, era un motivo legítimo para sacar de sus casillas al menos curioso". A este baile, organizado por Pedro Rincón Gallardo en su mansión de la calle de la Cadena, acudió el presidente y otros ministros pero la reseña del periódico se centró en la extravagancia de la vestimenta de algunos asistentes: "Luis Escalante [...] según la opinión general, era quien lucía el más original trasvesti que consistía en un atavío en que la mitad era de 'indio pollero' y la otra mitad de correctísima etiqueta; Santiago Morfi, de bailarina; Agustín Torres de 'bonne d'enfants' F. Algara de 'demoiselle de compagnie'..."[48]

[43] Barceló Quintal, *Cultura y vida cotidiana...*, p. 336.

[44] Diablo Rojo de *El Popular,* 25 de noviembre de 1901.

[45] Tello Díaz, *El exilio...*, pp. 127-128.

[46] Véase el trabajo de Verónica Zárate Toscano, "Del regocijo a la penitencia o del Carnaval a la Cuaresma en la Ciudad de México en el siglo XIX".

[47] Barceló Quintal, *Cultura y vida cotidiana...*, p. 347.

[48] Describo aquellos disfrazados de trasvesti pero había muchos otros espectaculares: "La Sra. Bárbara Bidet de Martínez del Río lucía original traje de 'América' de perfecto simbolismo y fabricado con papel de china [...] Juanita Torres Rivas ostentaba mignon y gracioso disfraz de "bebé azul". La Srita. María Escandón vestía igualmente de rorro [...] una 'Calle de Sevilla' que habría enloquecido al pintor Goya y al sainetista Ramón Cruz; una dama de Trianon en cuya espléndida gracia se habrían fijado con deleite las pupilas de Watteau y Baucher; una Adriana Argot que ni el mismo Offenbach soñó [...] etc., etc." *El Universal,* 7 de septiembre de 1894.

Un detalle más: la rifa de un "Pepito", pensaría yo que hubiese sido el detalle más espectacular de aquella singular fiesta; sin embargo, en las memorias de Salvador Novo, *La estatua de sal*, donde, a mi juicio, valientemente desnuda su alma, narra las fiestas clandestinas organizadas por Antonio Adalid donde también había una señora "alcahueta" (¿la misma "vieja" de la fiesta de los 41 que proveyó al "Pepito?) que procuraba la asistencia de jovencitos y donde, también, ¿se rifaba?, ¿se vendía al más guapito?:

> Toña la Mamonera [Antonio Adalid] era el alma de aquellas fiestas [...] Una noche Toña bajaba la gran escalera con suntuoso vestido de bailarina. La concurrencia aplaudió su gran entrada; pero al pie de la escalera, el reproche mudo de dos ojos lo congeló, lo detuvo. Parecía apostrofarlo. ¡Viejo ridículo! Toña volvió a subir, fue a quitarse el disfraz, bajó a buscar el hermoso muchacho que lo había increpado en silencio. En ese momento se ponía el remate al mejor postor la posesión de aquel jovencito. Antonio lo compró.
>
> Se llamaba también Antonio.
>
> No llegaba a los veinte años.
>
> Sea en el famoso baile de los 41, sea en otro, estalló el escándalo. Don José Adalid desheredó a este hijo degenerado, mancha de la familia que huyó desconcertado, aturdido, inválido...[49]

En concreto: a la luz de su época los detalles organizativos del baile de los 41 no fueron tan originales ni tan únicos. En cambio, sí era cuestión de escándalo el hecho de que saliera a la luz pública un baile de ricachones "jotos" donde además estaba involucrado el yerno del presidente. Sin embargo, más allá de la condena popular hacia la fiesta, más allá de la reacción partidista de las autoridades y de su acción en torno a los pecadores pobres quienes fueron tratados como delincuentes, ¿qué había detrás de la homosexualidad en México? ¿Qué se pensaba de los "afeminados"?

La aristocracia de Sodoma al servicio nacional

Hasta bien entrado el siglo XIX la legislación colonial siguió permeando la conducta de la sociedad mexicana. Aunque desde la independencia hubo algunos esfuerzos federales y estatales para dictar nuevos códigos, los resultados fueron infructuosos, dada la anarquía política y el caos económico.

[49] Novo, *La estatua de sal*, p. 109. Novo no vivió esta fiesta en particular pues nació en 1904. Es posible, afirma él, que la "vieja", la "alcahueta" fuera la Madre Meza que conoció él, la "que nunca se acostaba con la mercancía que procuraba para sus compradores, supervivientes refinados del porfirismo".

Fue hasta la séptima y octava década del siglo XIX cuando se consolidó el proceso codificador mexicano moderno. En lo que concierne al tema de este trabajo esto indica que, de acuerdo con *Las Siete Partidas*, recopilación de la legislación española iniciada por Alfonso el Sabio en 1256, la sodomía era un pecado que ofendía a Dios y se juzgaba como un crimen cometido contra la naturaleza y contra el rey; el castigo era la hoguera. Durante el siglo XVII fue sonado el caso de 14 homosexuales que perecieron entre las llamas.[50] Con la independencia, un estudioso del derecho, afirma que el arbitrio judicial constituyó la pieza clave para atenuar el rigor de un derecho penal que se encontraba, en gran medida, "anquilosado, rígido e inhumano".[51] Las leyes del siglo XVI no podían ser las mismas que rigieran a la sociedad mexicana tres siglos más tarde. En la práctica, los jueces citaban las leyes textualmente pero en el momento de dictar la sentencia, atenuaban las penas. Esto lo pude comprobar en un estudio que realicé sobre el delito de bestialismo, de 1800 a 1856, mismo que se juzgaba de idéntica manera a la sodomía. Ninguno de los inculpados murió en la hoguera. La mayoría había cometido el crimen bajo los efectos del alcohol, considerado en la legislación como un atenuante importante para reducir la sentencia.

Ahora bien, el Código Penal de 1871 no consideró, como bien lo dijo la prensa, a la sodomía como delito *contra natura* pero ¿sí lo era contra la moral pública? El libro tercero, título sexto *Delitos contra el orden de las familias, la moral pública y las buenas costumbres* apunta en su capítulo II: "Se impondrá la pena de arresto mayor y multa de 25 a 500 pesos al que ultraje la moral pública o las buenas costumbres, ejecutando una acción impúdica en un lugar público, haya o no testigos, o en un lugar privado en que pueda verla el público [...] Se tendrá como impúdica toda acción que en el concepto público esté calificada como contraria al pudor..." ¿Y qué era un atentado contra el pudor? El capítulo III, art. 789 señala: "Se da el nombre de atentado contra el pudor a todo acto impúdico que puede ofenderlo, sin llegar a la cópula carnal y que se ejecuta en la persona de otro sin su voluntad, sea cual fuere su sexo".[52] *Por otra parte, la reglamentación del Distrito Federal, para efectos fiscales, estableció que todo aquel que organizase un "baile público", fuese o no de paga, tenía la obligación de obtener licencia previa, so pena de multa. El empresario u organizador de las*

[50] Gruzinski, "Las cenizas del deseo", p. 260. No hay más estudios sobre este tema, de tal suerte que no se tiene conocimiento de hasta qué punto se acató la ley.

[51] Téllez, 2001, en Bazant, "Bestialismo: el delito nefando".

[52] Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, t. XI, pp. 680-681.

"diversiones públicas", incluidas las representaciones teatrales, los circos, las funciones de prestidigitación, carreras de caballos, bailes y en general todos los espectáculos que admitían al público "con objeto de diversión" tenía que dar aviso al gobierno del Distrito para que se tomaran las medidas de policía pudiendo las autoridades impedir o suspender cualquier espectáculo cuando fuese contrario a la ley o a la moral.[53]

De acuerdo con lo expuesto anteriormente no se podía, legalmente, penar a los asistentes de la fiesta de los 41 (pues se trataba de una fiesta privada, asunto de moral privada) pero como bien se sabe, una cosa es la ley y otra muy diferente, su práctica. Como argumentó *El Hijo del Ahuizote* "una vez enseñada a la sociedad la inmunda llaga y cualquiera que fuese la arbitrariedad a que se recurriera para extirpar ese asqueroso cáncer, la aplaudirían los hombres honrados y de sanos principios" de tal suerte que las autoridades utilizaron la pena de la cárcel para "escarmentar a sus semejantes". Sin embargo, por otra parte, este periódico asentó que no era lógico honrar a la *aristocracia de Sodoma* "dándoles título de soldado, así fuesen a edificar obras públicas". Tampoco era justo condenar a los pobres y liberar a los ricos porque así como el gobernador "violó la ley con aplauso general, debió haber jalado parejo..."; por el contrario, a los "pudientes" se les pidió hasta una disculpa: "dispense usted el maltrato que le hemos dado, mucho sentimos haberlo confundido con ese lépero". Y la moraleja reza así: "Dice la canción que en el pobre es borrachera y en el rico es alegría, cuando se trata de las trompetas, y en este caso, en el pobre es cochinada y en el rico refinamiento de coquetería y buen tono [...] tú hermano [...] porque eres pobre y no tienes influencia [...] te chamuzcan sin remedio".[54] Así decía un reo acerca de la aplicación de la justicia en México: "Al que ven que tiene dinero le hacen justicia, y al que ven pobre, tratan de amolarlo más".[55] Algunos estudios sobre la administración de justicia en México, entre los que destaca el de Elisa Speckman, afirman que la práctica judicial era más tolerante con las clases privilegiadas. Los jueces condenaban más a los grupos de escasos recursos pues pensaban que eran proclives a cometer crímenes; pesaban en ellos los prejuicios raciales y clasistas de antaño de tal forma que transgredían el principio de

[53] Consulté los reglamentos del 19 de febrero de 1873, 5 de febrero de 1875, 19 de febrero de 1879, 16 de febrero de 1890 y 15 de febrero de 1901. AHDF, Serie Leyes y decretos, caja 71, exp. 29. Las diferencias entre ellos son mínimas; "Ley general de ingresos de las municipalidades" en Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, vol. 27, pp. 27-28.

[54] *El Hijo del Ahuizote*, 24 de noviembre de 1901.

[55] Roumagnac, *Los criminales en México*, pp. 289-290.

la igualdad en la justicia y el del libre albedrío que clamaba que todos los seres humanos tienen la misma capacidad y posibilidad de elegir entre el bien y el mal.[56]

Una de las ideas que surgió en la prensa acerca de las causas de la "perversidad" del *baile nefando*[57] fue la relacionada al estrecho vínculo que había entre ocio y pecado:[58]

> Muchos de ellos son simples vagos, canallas que ansiosos de placeres y repugnando el trabajo encuentran más hacedero ceder a las caricias infames de un senil corrompido para lucir trajes ricos y vagar de fiesta en fiesta en cotidiana ociosidad, que coger en sus manos la herramienta de un oficio cualquiera y ganarse el pan con las fatigas honrosas y ennoblecedoras del trabajo [...] El trabajo es fuerza y es salud y es vida. Y los seres fuertes y saludables y vigorosos están exentos de las lesiones cerebrales que dan origen a las acciones repugnantes...[59]

El postulado del ocio como el peor de los males sociales estaba inmerso en los políticos, educadores y pedagogos del Porfiriato quienes veían en el trabajo y en el progreso la única salida para que México se encaminara hacia el concierto de las naciones civilizadas. Libros de texto y programas educativos estuvieron colmados del concepto del trabajo como óptimo camino para el bienestar social. El nexo ocio-depravación fue compartido por la prensa liberal y conservadora pero mientras para la última el liberalismo "autorizaba" el libertinaje, "un abismo llama a otro abismo",[60] para la primera, "no siempre son imputables al credo político o religioso que profesan, los extravíos, los vicios, los delitos de los hombres [...] en todas partes se cuecen habas..." y pone como ejemplo el caso del fundador de un periódico de gran circulación en el país, *El Reino Guadalupano*, don José Terrazas,[61] quien en 1889 fue excomulgado por el arzobispo por querer ejercer un apostolado de los laicos al margen de toda sujeción al episcopado. El arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos le advirtió varias veces que modificara el tenor de sus artículos pues Terrazas se comparaba en lo místico a santa Teresa y afirmaba: "Yo soy la única esperanza

56 Speckman, *Crimen y castigo...*, pp. 306-309; Piccato, "El discurso sobre la criminalidad...", pp. 78-81.

57 El delito nefando era el que iba contra la naturaleza; proviene del latín *ne-fandus*, "lo que no se puede decir"(Gruzinski, "Las cenizas del deseo", p. 261); "terrible, repulsivo", Suárez Escobar, *Sexualidad y norma...*

58 *El Imparcial* y *El Universal*, 23 de noviembre de 1901.

59 *El Universal*, 23 de noviembre de 1901.

60 *El País*, 22 de noviembre; *La Tribuna*, 29 de noviembre de 1901.

61 *El Imparcial*, 25 de noviembre de 1901.

de salvación para la Religión y la Patria". En 1901 publicó un folleto[62] que seguramente salió a la luz por noviembre ya que *El Imparcial* hizo alusión, el día 23, al fanatismo de Terrazas, "viejo y cuadrado". El ingenioso articulista Ángel de Campo, "Tick-tack", del mencionado periódico escribió al día siguiente "Consejos educativos: la Flor de la Familia. Los Extremos o el Sistema de Terrazas". A continuación selecciono algunas de las recomendaciones muy oportunas y útiles para ese momento:

> Acostumbrad a un chico a que se duerma con veladora, tapadas las rendijas; que se lave con agua tibia y colonia, se desayune en el lecho; no le dé el aire hasta que no caliente el día.
>
> Encargadle que dibuje monogramas para servilletas; que haga de ángel con enagüitas a media asta en funciones místico escolares; que se rize las pestañas con horquillas.
>
> Inculcadle que los labios rajados sanan con manteca de cacao y las manos partidas por el frío son muy feas; que el baño de regadera enferma el corazón; que la gimnasia impide el desarrollo mental y la bicicleta provoca palpitaciones.
>
> Sermoneadle que debe jugar a las muñecas con sus primas; saber distinguir un relindo de una randa y una popelina de un nansú; ponedlo fuerte en la ciencia de los drapeados, patrones, moldes y otras labores de crochet...
>
> Dejadlo que se perfume, que use calcetines colorados, que entretenga sus horas tristes, poniéndole flecos a mesitas estorbos y bordando en blanco.
>
> Aplaudidlo cuando cante con voz de mujer, la canción aquella:
>
> "Yo soy la golondrina...
>
> que se remonta veloz hasta los mares";
>
> y dadle si la acompaña con mandolina una medalla de segunda clase del mérito melódico.
>
> Crecidito, elogiadle que es rubio pero bien formado y autorizad que una manicura le componga las uñas.
>
> Procurad que duerma en el mismo cuarto que su nana hasta que haya evolucionado según la dentición y evitadle las emociones fuertes; hacedle caso siempre que llore y procurad que lea cosas dulces [...] y crea en el Coco y en la Llorona...
>
> Ponedlo en colegios de gente escogida, pero anémica; y embutidle —si tenéis los medios de fortuna— que todo oficio manual es degradante; que un niño bien educado debe tener un perrito chato y bordarle las camisas; educar canarios y aprender a echarlos; preparar dulces de leche y formarles rótulos con anisitos...[63]

Y así siguen, interminables, los consejos educativos del "sistema Terrazas"; de verdad, muy elocuentes.

62 *Terrazas no es asqueroso! Grito que lanzará toda conciencia honrada en vista de las razones y documentos que respecto de la cuestión Alarcón-Icaza y sus antecedentes en la cuestión Labastida-Terrazas publica este último quien presenta a la consideración de los sabios y a la de la Iglesia sus verdaderas ideas acerca de la castidad pidiendo un delegado al Sumo Pontífice para que le haga justicia y corrija las deficiencias del gobierno eclesiástico en México*, México, Tipografía Guttenberg. *Diccionario Porrúa*, t. II, p. 1737.

63 *El Imparcial*, 24 de noviembre de 1901.

UNA ENFERMEDAD CONGÉNITA: LA HOMOSEXUALIDAD

Al empezar a analizar los hechos de este trabajo pensé que una buena pista serían las reflexiones que elaboró la prensa en torno al juicio de Oscar Wilde practicado hacía pocos años, apenas en 1895. Sin embargo, para mi sorpresa, las escasas opiniones no pasaron de catalogarlo como un "maniático dominado por el afán histérico de llamar la atención"; se condenaba "su afán de buscar estimulantes intelectuales en lo monstruoso, en lo anormal [...] su caso era de una patología literaria, a más de serlo de patología social".[64] En esencia, el hecho de enjuiciar a un literato consagrado como a Oscar Wilde no motivó a que algún periodista mexicano o literato de altura que los había, y muchos, saliera en su defensa o bien opinara acerca de su "enfermedad" o de su homosexualidad. Luego, había que rastrear por otros caminos.

Para adentrarse en el tema de la homosexualidad durante el Porfiriato no existen tratados médicos, estudios especializados o algún tipo de documentación que aborde la cuestión, y ello no significa que México no estuviese al tanto, hasta donde era posible, de las corrientes científicas más modernas que provenían de Europa, especialmente de Italia, Francia y Alemania. En este país nació, en 1869, el término homosexual y aquí también se empezó a hablar de la homosexualidad como enfermedad congénita, ya no como vicio. En 1882 aparecieron en Francia los estudios de Jean Martin Charcot,[65] maestro de Freud,[66] quien consideró a la inversión sexual como un "síndrome" de un proceso de degeneración hereditaria y la comparó con otras "obsesiones morbosas" como la dipsomanía, la cleptomanía, etc.[67] El "invertido" para él, era víctima de la "demencia moral", de la "neurosis genital" y por consecuencia de la "implacable degeneración".[68] En las esferas especializadas mexicanas eran mencionados los trabajos clínicos de Charcot[69] pero no existen alusiones a esa "enfermedad". Por el contrario,

[64] *El Nacional*, 3 y 8 de mayo de 1895. No encontré mayores noticias en otros periódicos.

[65] Charcot (1825-1893). Profesor de anatomía patológica de la Sorbona y de una clínica de enfermedades del sistema nervioso. Fundador de la moderna neuropatología. *Diccionario Enciclopédico Salvat*, t. IV, p. 823.

[66] En el empleo del método hipnótico. Freud conoció a Charcot cuando el primero llegó a París becado, en 1885. *Diccionario Enciclopédico Hachette Castell*, t. 5, p. 961.

[67] Martínez, *El homosexualismo*, pp. 56-57, 71-72.

[68] Ariès y Duby, *Historia de la vida privada*, p. 289.

[69] Por ejemplo en la *Gaceta Médica de México*, periódico de la prestigiosa Academia Nacional de Medicina. Tomo XXXIII, 1º de octubre de 1896, núm.19. José Vasconcelos estudió la preparatoria y la universidad durante el Porfiriato y menciona en sus memorias haber consultado a Charcot. Vasconcelos, *Ulises criollo*, p. 187.

existe la mención al "delito de incontinencia" entre los cuales se encuentra la "pederastia",[70] lo que indica que ¿seguía considerándose en los ámbitos científicos como un delito? Mi impresión es que había cierta confusión y desde luego estigma hacia un tema tabú pues el término incontinencia se refiere, literalmente, a un "vicio", en este caso, al de las pasiones carnales.[71]

Para tratar de indagar sobre la homosexualidad en esa época el investigador tiene que hacerlo indirectamente; es decir, acudir a los archivos de la cárcel o al del manicomio. No existe documentación sobre homosexuales "fuera de la cárcel o del manicomio". Por ejemplo, en el Archivo de la Secretaría de Salud, en el Fondo Manicomio General (primero San Hipólito, hospital para hombres dementes desde el siglo XVIII y El Divino Salvador para mujeres fundado en el siglo XVI, y luego La Castañeda, inaugurado en 1910) se encuentran los expedientes de los enfermos mentales. En ellos se apuntaban los datos generales como el nombre y lugar de nacimiento, antecedentes familiares, grado de instrucción, "grado de inteligencia" y, por último, el diagnóstico emitido por un médico. Dentro del abanico de las enfermedades mentales existía la de "locura moral", muy explorada por el pilar de la escuela de la antropología criminal italiana, Cesare Lombroso,[72] quien se refería, por ejemplo, al o a la demente que sufrían "perversiones" dentro de las cuales se consideraba tener relaciones sexuales con personas del mismo sexo o bien andar desnudo(a) exponiéndose a la vista de todos, por citar algunos. Estos datos, aunque escasos, son interesantes porque indican que la homosexualidad seguía considerándose, también, como una "perversión".[73] Un mayor conocimiento psiquiátrico y sobre todo un tratamiento incipiente hacia las enfermedades mentales, entre ellas la de "locura moral", se dio ya tardíamente en el Porfiriato y sobre todo durante

70 *Gaceta Médica de México*, tomo XXXII, 1º de junio de 1895, núm. II. En este artículo el médico Antonio Careaga reconoce el valor de los facultativos en torno a la ayuda que prestan en las cuestiones judiciales relacionadas con los delitos de incontinencia.

71 *Enciclopedia Ilustrada*, t. II, p. 489.

72 Lombroso, *L'homme criminel*, caps. III y XIII.

73 AHSS, Fondo Manicomio General, Sección Expedientes, Caja 13. Sería interesante que los expedientes dijesen por qué ingresó tal o cual paciente al manicomio, no simplemente apuntar el diagnóstico. Los diagnósticos eran los siguientes: manía aguda erótica, demencia precoz, enajenación mental, degeneración, perversión moral, etc. Para esta investigación realicé sólo un muestreo. Se puede consultar también el Fondo Beneficencia Pública, Sección Establecimientos Hospitalarios, Serie Hospital de San Hipólito. Era evidente, como lo señala el director del manicomio en 1909, que le enviaba, el gobierno del Distrito, a demasiados individuos diagnosticados como "locos" y se trataba generalmente de ebrios [ya Lombroso apuntaba la fuerte filiación que había entre el consumo del alcohol "que irritaba las celulas nerviosas" y el crimen (1887, p. 22)]. Fondo Beneficencia Pública, Sección Establecimientos Hospitalarios, Serie Hospital de San Hipólito, Legajo 10, Exp. 6.

la Revolución, cuando el lúcido doctor Agustín Torres empezó a realizar sus prácticas médicas con pacientes de La Castañeda.[74]

El conocimiento de los homosexuales "en las cárceles" es bastante más amplio porque se creía que eran más proclives (así como también los indígenas, por ejemplo) a cometer crímenes. Para conocer la etiología del crimen, prevalecieron en nuestro país dos corrientes de pensamiento: la citada escuela italiana de Lombroso que se centró en el organismo del criminal, y la sociología criminal que se originó en Francia y destinó el mayor peso a los factores sociales y de medio ambiente.[75] Los estudiosos del crimen y la sexualidad se han basado en la riquísima fuente de Carlos Roumagnac, quien en su ya clásico *Los criminales en México,* aportó una interesantísima investigación basada en entrevistas que él mismo practicó a los presos de la cárcel de Belem. De hecho, dice, todavía no se "resuelve" cuál de estas dos escuelas de pensamiento tiene la razón; para él, "ni es posible comprender al individuo independiente en lo absoluto de la influencia social, ni a la sociedad imperando tiránica e inexorablemente sobre el individuo".[76] Siguiendo a Lombroso,[77] Roumagnac realiza una "ficha signalética" de cada individuo a quien trata de manera anónima (Pedro A., por ejemplo) y toma las medidas y particularidades de la cabeza, orejas, ojos, frente y nariz. Sin embargo, lo más interesante, a mi juicio, es no sólo la entrevista del cómo y del porqué cada preso cometió el crimen, sino el *medio ambiente* en el cual se desarrolló el delincuente de niño, de adolescente, de adulto: quiénes eran sus padres, cómo eran: la mayoría era alcohólica; dónde vivían, si fueron a la escuela y qué aprendieron, qué oficios practicaban ellos y sus familias, cómo concebían a Dios, al pecado, si se habían arrepentido, etc. Es un libro fascinante, además, para estudiar la vida cotidiana de los estratos sociales bajos.

Una parte muy importante de las entrevistas practicadas por Roumagnac se dirigieron a interrogar a los reos sobre sus hábitos sexuales, precisamente porque se presuponía el estrecho nexo que había entre desviación sexual y criminalidad. Cito a continuación a tres estudiosos de la homosexualidad "dentro de la cárcel". De acuerdo con Nesvig la mayoría de los reclusos practicaba la pederastia de manera similar;[78] sin embargo, ésta se

74 Rivera-Garza, "Beyond medicalization...".

75 Speckman, *Crimen y castigo...*, pp. 93-94.

76 Roumagnac, *Los criminales en México...*, pp. 26-27.

77 Aunque las obras de Lombroso (1887 y 1888) son superiores científicamente pues él era médico, especialista en criminología, no contienen las interesantes entrevistas que Roumagnac practicó a criminales.

78 En su obra "The lure of the perverse..." Nesvig afirma (p. 15) que a esa conclusión llegó, indirectamente, Roumagnac porque a los pederastas violentos se les enviaba a las "bartolinas", celdas incomu-

concebía de manera diferente entre los adultos y los jóvenes. Buffington sostiene que entre los primeros "la homosexualidad abierta era una práctica aceptada (dentro de ciertos límites)"; en cambio, entre los segundos, el que desempeñaba el papel activo, a veces agresivo, de "mayate", era igualmente "vicioso" que el segundo, el "caballo", pero al menos mostraba cierta resistencia así: "Para un guardián del orden público pasividad y voluntad de rehabilitación no podían sino constituir características positivas, mientras que la inmoralidad agresiva era un desafío [...] contra la autoridad política y moral".[79] Lo que parece increíble es que, de acuerdo con Pablo Piccato, "los criminales, según los comentaristas porfirianos, gozaran de la vida en prisión y de la compañía de sus pares, a veces incluso más que de la sociedad de aquellos que vivían fuera de la cárcel.".[80] Parecerían demostrarlo los entrevistados por Roumagnac pues ninguno mostraba ganas de huir; aceptaban con singular estoicismo su castigo de meses o años en prisión o bien la pena capital y, sorprendentemente, no sentían arrepentimiento.[81] Sin eximirlos de su culpa criminal, un médico de la época se cuestionaba, como un asunto de higiene y moral, acerca de lo antinatural que resultaba condenar a muchos años de prisión a hombres y mujeres "en pleno vigor de su edad" pues ello los orillaba a cometer el vicio de sodomía. Por ende, exhortaba al gobierno a que conciliara las penas de los presos con su "bienestar y sus necesidades".[82] Precisamente, por ese problema, en las prisiones del ejército, entre la tropa y oficiales, ya les llevaban mujeres pues "se estaba volviendo eso una bola de maricones y cuarenta y unos y pensaron con acierto que el ejército siempre es el ejército, esté como esté; y que era mejor que tuvieran entrada libre las pizcapochas..."[83]

---

nicadas, pero "estoy seguro", dice Roumagnac (y cito de su texto), "de que si fuera indispensable apartar a todos los que en la población flotante de Belem —de 3 a...4 000 individuos— se entregan a los vicios contra naturaleza, no bastarían las bartolinas con que cuenta la cárcel". Esto se hacía también para evitar la propagación de enfermedades venéreas. Hacía algún tiempo a los pederastas que provocaban riñas por celos y amores de hombres a hombres, se les enviaba a un departamento llamado *COCHE*, donde "estos degenerados sexuales desfilaban, pasaban delante de los demás detenidos, sin rubor ni vergüenza, haciendo por el contrario, alarde de voces y modales afeminados, prodigándose apodos mujeriles, y muchas veces cargando en brazos muñecos de trapo o fingiendo cargarlos, y haciendo alusiones a sus partos recientes". Roumagnac, *Los criminales en México*, p. 77.

79 Buffington, *Criminales y ciudadanos...*, pp. 195-196. La palabra *mayate* que cita Buffington (p. 195) viene del nahua, escarabajo verde iridiscente; también del nahua clásico, "persona bestial [...] sexual o lasciva".

80 Piccato, "El discurso sobre la criminalidad...", p. 100.

81 Roumagnac, *Los criminales en México.*

82 Flores, *Historia de la medicina...*, t. III, p. 707.

83 Urquizo, *Símbolos y números...*, p.159.

EPÍLOGO Y CONCLUSIONES

Como ya lo mencioné anteriormente, además de la cuantiosa reseña periodística, el baile de los 41 no provocó que algún estudioso de esa época profundizara sobre el asunto. Es posible que nadie se atreviera. Sólo incitó a que, en 1906, se publicara una novela "crítico-social", *Los cuarenta y uno,*[84] sin valor literario, a mi juicio, pero llena de detalles chuscos acerca de la vestimenta y maquillaje de los "jotos"; de la decoración del salón en donde se llevó a cabo el evento, de los apodos...Cuando se cumplió el centenario hubo varios festejos y algunos intelectuales consideraron la importancia que tuvo el "Club de los 41". El más destacado, Carlos Monsiváis, escribió en el artículo *Los 41 y la Gran Redada,* que la Redada "inventó" la homosexualidad en México. Después de este baile, "que ya delata una mínima pero sólida organización social", los homosexuales, dice Monsiváis, "ya no se sienten solos"; ya nació la "existencia de la tribu".[85] Alejandro Brito, director de *Letra S Salud, Sexualidad, Sida* afirmó, a raíz de la exposición que organizó esta publicación con el Museo de la Ciudad de México, "Muy chulos y coquetones. La redada de los 41. A cien años de un agravio", que la represión que sufrieron aquellos hombres se convirtió en "la respuesta que predominó a lo largo del siglo hasta los años sesenta y setenta, en que surgen los primeros grupos gay".[86] Además, se publicó una novela y poesía con tema gay,[87] se develó una placa conmemorativa y se llevó a cabo una pantomima similar a la de hace un siglo "De un baile sorprendido a un baile sorpresa" concebido "no como un baile de época sino como un baile que haga época". Ataviados como hace cien años, con elegantes y extravagantes vestidos de noche, fueron bajando por las escalinatas del Museo los

[84] De Eduardo A. Castrejón.

[85] *Letras Libres,* abril de 2002, año IV, núm. 40, p. 27.

[86] *La Jornada,* 29 de octubre de 2001. Guei, utilizada así en castellano, es aquel que escoge ser guei y se siente orgulloso de serlo (de frente al que se esconde y es el de "closet"). La palabra guei no llega del inglés como "sinónimo de alegre sino exclusivamente en el sentido de la nueva identidad alternativa basada en la aceptación positiva de la propia orientación sexual no conformista". Se origina cuando, "al concluir la segunda guerra mundial y con el fin de la escasez de personal, las fuerzas armadas de EUA vuelven a aplicar su política excluyente contra quienes manifestaron más abiertamente su orientación sexual no conformista. Quienes habían probado por primera vez [...] el sabor de una vida abierta [...] ya no estaban dispuestos a llevar una vida doble clandestina. Muchos de ellos emigraron a las grandes ciudades como San Francisco, Nueva York y Los Ángeles. En aquel momento este grupo acuñó la palabra gay para designarse a sí misma". Se considera que la novelista norteamericana Gertrude Stein fue la primera en utilizar el término en su sentido actual. Internet.

[87] *Jacinto de Jesús,* novela de Hugo Villalobos y una antología de poesía seleccionada y prologada por Víctor Manuel Mendiola, *La Jornada,* 17 de noviembre de 2001.

distinguidos actores, quienes en su trayecto hacia el templete, colocado en el centro del patio, eran ovacionados como si se tratase de un desfile de modas o de la entrega de un premio. Luego, reunidos todos, se procedió al "bautizo" del muñeco "Porfirio Vicente", se pasó al baile, con música de la época y se "rifó" a un hombre. También llegó la policía pero... esta vez hubo gran rechifla y salió huyendo...[88]

Si a los cien años se festejó, ya con orgullo guei, aquel baile memorable, el número 41 quedó, después de pocos años de aquel 1901, impreso en la memoria colectiva como sinónimo de homosexual[89] pero... con cierto son de burla. A la fecha, el 41 tiene una carga mordaz, tan mordaz que en el ejército, según contaba el general Urquizo, no había división, regimiento o batallón que llevase ese número o nómina que lo tuviese, o bien, si acaso era obligada la cifra en una calle no había más remedio que etiquetarle un "40 Bis".[90] Al pasar lista en las escuelas o al obtener ese número en una rifa es común que el 41 clame "safo", sin saber acaso que ese apelativo alude a Safo, la poetisa griega que se dio a la homosexualidad. Todo ello indica que el CUARENTA Y UNO evoca, a nivel muy generalizado sólo una cosa y, curiosamente, poca gente sabe el origen.

Este singular acontecimiento quedó registrado por una prensa que puede calificarse como excepcional por sus tintes irónicos, mordaces y de franca burla. El hecho mismo tenía mucha tela de donde cortar pero los periodistas, los "reporters" de entonces, quienes iban a la caza de noticias sobre todo de tipo sensacionalista, se lucieron con especial creatividad maquillando el reportaje al recrear diálogos, cartas y vestimentas entre los 41. ¿Cuál periodista manejaba mejor la ironía y el sarcasmo? Cada uno en su estilo, pero todos los diarios, liberales y conservadores, con todas sus vertientes, censuraron el evento. Dadas las circunstancias, la noticia venía dosificada: nada se dijo del 42, o sea del pariente incómodo, pero la ciudadanía supo, con creces, qué era lo que se ocultaba. Además de que el principal implicado era el yerno del presidente, el hecho atrajo la atención, también, por ser un tema tabú o simple y llanamente, por morbo. En esencia, no había razón jurídica para castigar a los "bailadores". El Có-

88 Obviamente el nombre del muñeco aludía a Porfirio Díaz y a Vicente Fox. *La Jornada*, 17 y 19 de noviembre de 2001.

89 Y parece que cundió por toda la república. Por ejemplo, en el periódico *El Dictamen* de Veracruz el 12 de agosto de 1915 se aprehendió a un individuo que andaba vestido de mujer pero de nada le valió decir que no "pertenecía al 41 ni a sus anexos". Y concluye la noticia: "creemos que el tal [...] será castigado severamente: si es un sinvergüenza para que escarmiente, si un degenerado para que se reprima y si sólo es un payaso para que no degrade la dignidad del hombre vistiendo de mujer".

90 Urquizo, *Símbolos y números*, p. 67.

digo Penal de 1871 había establecido que la sodomía no era un delito, la legislación en torno a la moral pública no penaba a las acciones impúdicas en lugares que no fueran públicos; sin embargo, como aquella fiesta, por azar (¿alguien le dio el "pitazo" al gendarme que la descubrió?) alcanzó dimensiones públicas, la conducta de los 41 se calificó como inmoral, impúdica y perversa pero se castigó sólo a los pecadores sin recursos. Así, las normas morales y jurídicas del Porfiriato individualizaron las penas "te juzgo como te veo", lo que implica, además de una transgresión, un racismo puro, pero acorde con el doctrinario liberal.

Siglas y referencias

Archivos

AHSS Archivo Histórico de la Secretaría de Salud
Fondo: Manicomio General
Fondo: Beneficencia Pública
AHDF Archivo Histórico del Distrito Federal
Grupos documentales: Cárceles en General, Policía en General
Serie: Leyes y decretos

Periódicos y revistas

Diario de Jurisprudencia del Distrito y Territorios Federales
Gaceta Médica de México
El Hijo del Ahuizote
La Tribuna
El Dictamen, Veracruz
El Imparcial
El País
La Patria de México
El Popular
El Tiempo
El Universal
La Jornada

Libros y artículos

Arenas Guzmán, Diego, *50 retablos de la vida porfiriana*, México, Talleres de B. Costa Amic,1966.

Ariès, Philippe y Duby Georges, *Historia de la vida privada. Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Taurus, 1991.

Ayala Anguiano, Armando, *Zapata y las grandes mentiras de la Revolución Mexicana*, México, Editorial Diana, 1991.

Barceló Quintal, Raquel Ofelia, *Cultura y vida cotidiana de las familias prominentes porfirianas de la Ciudad de México y Yucatán*, tesis doctoral, El Colegio de México, 1999.

Bazant, Mílada, "Bestialismo: el delito nefando, 1800-1856", *Historia de la vida cotidiana en México, tomo IV Bienes y Vivencias. El siglo XIX*, Anne Staples (coordinadora del tomo), Pilar Gonzalbo (coordinadora general), El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2005.

Buffington, Robert M., *Criminales y ciudadanos en el México moderno*, traducción de Enrique Mercado, México, Siglo XXI Editores, 2001.

Cagnon, John H., *Sexualidad y Cultura, México*, Editorial Pax, 1980.

Canales, Claudia, *El poeta, el marqués y el asesino. Historia de un caso judicial*, México, Editorial Era, 2001.

Castrejón, Eduardo A., *Los Cuarenta y Uno. Novela crítico-social*, México, Tipografía 1ª. Calle de Guerrero, 1906.

Diccionario Enciclopédico Hachette Castell, España, Ediciones Castell, 1981.

Diccionario Enciclopédico Salvat, Caracas, Editorial Orinoco, 1957.

Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México, 4ª ed., México, Editorial Porrúa, 2 vols., 1976.

Dublán, Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano*, México, Imprenta del Comercio, t. XI, 1879.

Flores Castillo, Atenea, Paola Muñoz Viñas y Édgar Serralde Monreal, *La palabra de tres internos y la escucha médica en La Castañeda entre 1910 y 1922*, tesis de licenciatura en psicología social, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2001.

Flores, Francisco A., *Historia de la Medicina en México. Desde la época de los indios hasta el presente*. Prólogo de Porfirio Parra. México, Secretaría de Fomento, 3 vols., 1888.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, 21ª Ed. México, Siglo XXI Editores, 1993.

_____, *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*, traducción de Francisca Perujo, 18ª edición, México, Siglo XXI Editores, 1999.

Guzmán, Martín Luis, *El águila y la serpiente*, México, Promexa, 1979.

Gruzinski, Serge, "Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII", Sergio Ortega (coord.), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Editorial Grijalbo, 1985.

Guerrero, Julio, *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Cien de México), 1996.

Krafft Ebing, Richard, *Psicopatía sexual. Estudio médico-legal para uso de médicos y juristas, presentado por el Dr. Albert Moll*, traducción de Agustín O. Larrauri, Buenos Aires, El Ateneo Editorial, 1955.

Lombroso, Cesare, *L'homme criminel. Étude Anthropologique et médico-légale*, París, Félix Alcan, Turín, Bocca Frères, 1887.

_____, *L'homme criminel. Atlas*, Roma, Turín, Florencia, Bocca Frères Éditeurs, 1888.

Macías González, Víctor M., *Homosexuality and Mexico City Bathhouses, 1880-1920*, Washington, Latin American Studies Association, 2001.

Mac Orlan, Pierre, Prefacio de la obra *Manon Lescaut* de l'Abbé Prevost, París, Le Livre de Poche, 1959.

Martínez, José Agustín, *El homosexualismo y su tratamiento: una serie de conferencias dictadas en el Tribunal Superior de la República bajo los auspicios de la Asociación Nacional de Funcionarios del Poder Judicial, de octubre a noviembre de 1946*, México, Editorial Botas, 1947.

Memoria de la Secretaría de Gobernación correspondiente al periodo revolucionario, comprendido entre el 19 de febrero de 1913 y el 3 de noviembre de 1916, México, Talleres Linotipográficos de la Impresora Imcomex, t. I, 1933.

Monsiváis, Carlos, *Los iguales, los semejantes, los (hasta hace un minuto) perfectos desconocidos (A cien años de la Redada de los 41)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Bellas Artes, 2001.

_____, *Salvador Novo. Lo marginal en el centro*, México, Ediciones Era, 2001.

_____, "Los 41 y la gran redada", *Letras Libres*, año IV, núm. 40, 2002.

Nesvig, Martin, "The Lure of the Perverse: Moral Negotiation of Pederasty in Porfirian México", *Mexican Studies*, vol. 16, núm. 1, 2000.

Novo, Salvador, *La estatua de sal*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Memorias Mexicanas), 2002.

Ocaranza, Fernando, *Historia de la medicina en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Cien de México), 1995.

Orozco, Ricardo, *El álbum de Amada Díaz, novela*, México, Planeta, 2003.

Picatto, Pablo, "El discurso sobre la criminalidad y el alcoholismo hacia el fin del porfiriato", en Ricardo Pérez Montfort (coord.), *Hábitos, normas y escándalo. Prensa, criminalidad y drogas durante el porfiriato tardío*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Plaza y Valdés Editores, 1997.

Rivera-Garza, Cristina, "Beyond Medicalization: Asylum Doctors and Inmutes Produce Sexual Knowledge at the General Insane Asylum *La Castañeda* in Late Porfirian Mexico", en Robert McKee Irwin, Edward J. Mc Caughan y Michelle Rocío Nasser (eds.), *The famous 41. Sexuality and social control*, U.S.A., Palgrave Macmillan, 2003.

Roumagnac, Carlos, *Los criminales en México. Ensayo de psicología criminal*, México, Tipografía El Fénix, 1904.

Schneider, Luis Mario, *La novela mexicana entre el petróleo, la homosexualidad y la política*, México, Nueva Imagen, 1997.
Somolinos D'Ardois, Germán, *Historia de la psiquiatría en México*, México, Secretaría de Educación Pública (Colección Sep-Setentas, 258), 1976.
Sotelo Inclán, Jesús, *Raíz y razón de Zapata*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Cien de México), 1991.
Speckman Guerra, Elisa, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, México, El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
Suárez Escobar, Marcela, *Sexualidad y norma sobre lo prohibido. La Ciudad de México y las postrimerías del virreinato*, tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.
Tablada, José Juan, *La feria de la vida*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Lecturas Mexicanas 22), 1991.
Téllez González, Mario, *La justicia criminal en el valle de Toluca, 1800-1829*, Toluca, El Colegio Mexiquense/Universidad Autónoma del Estado de México/Instituto de Investigaciones Legislativas/Tribunal Superior de Justicia, 2001.
Tello Díaz, Carlos, *El exilio: un relato de familia*, México, Cal y Arena, 1993.
Urquizo, Francisco L., *Símbolos y números*, México, Costa Amic, 1965.
_____, *Obras Escogidas*, México, Instituto Nacional de Estudios sobre la Revolución Mexicana, Gobierno del Estado de Coahuila/Fondo de Cultura Económica, 2003.
Vasconcelos, José, *Ulises Criollo*, México, Ediciones Botas México, 1935.
Womack, John, Jr., *Zapata and the Mexican Revolution*, Nueva York, Vintage Books-Random House, 1970.
Zárate, Verónica, "Del regocijo a la penitencia o del carnaval a la cuaresma en la Ciudad de México en el siglo XIX", *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, coordinadoras Pilar Gonzalbo y Verónica Zárate, El Colegio de México, Instituto José Ma. Luis Mora (en prensa).

Páginas de Internet

www.geocity.com
http//lists.albura.net/ese.es/apuntes

GOZOS IMAGINADOS, SUFRIMIENTOS REALES. LA VIDA COTIDIANA EN LA REVISTA *CROM* (1925-1930)[1]

ENGRACIA LOYO
El Colegio de México

La revista *CROM*, órgano de la agrupación de trabajadores del mismo nombre, que comenzó a editarse en 1925 durante el gobierno de Plutarco Elías Calles, ofrecía la imagen contrastada de dos mundos: uno de opulencia y prosperidad reservado a un grupo de privilegiados, y otro de conflictos y privaciones en el que vivía la mayoría de los trabajadores. Los anuncios de la revista, dirigida a los miembros de la organización, exhibían el estilo de vida de la élite capitalina, un universo inaccesible para obreros y campesinos, e incitaban a éstos a consumir bienes y servicios desproporcionados a sus ingresos y necesidades.

En contraste, la publicación, en una pequeña sección informativa, mostraba la lucha diaria del trabajador y su constante esfuerzo por defenderse de la explotación y hacer efectivos los derechos que le otorgaba el artículo 123 de la Constitución, que para estos años aún no había sido reglamentado en el D.F. y territorios.[2] No obstante que la legislación de varios estados consignaba las obligaciones de los patrones con sus trabajadores, las quejas de éstos eran interminables.[3] La precaria cotidianidad de

[1] Agradezco al maestro Moisés González Navarro sus útiles y pertinentes observaciones y su orientación para encontrar fuentes.

[2] Aunque el artículo 123 de la Constitución de 1917 definía los derechos de los trabajadores, no había una ley federal reglamentaria que los hiciera efectivos en todo el país.

[3] Mario de la Cueva señala que el derecho del trabajo nació en México con la revolución constitucionalista y que antes de ésta sólo existían algunas disposiciones dictadas por varios gobernadores, como la Ley de Accidentes de Trabajo de Villada de 1904 o la ley de Bernardo Reyes. Según la misma fuente, a partir de 1914 los carrancistas iniciaron un fuerte movimiento en pro de una legislación obrera. La ley de Jalisco en 1914 y la de Veracruz marcan el principio de la legislación del trabajo, y la Ley del Trabajo de Salvador Alvarado, en Yucatán en 1915, es, según el autor, el primer intento serio para realizar una reforma total del Estado mexicano.

El Constituyente de 1917 otorgó facultades legislativas a los estados para que la reglamentación del artículo 123 se hiciera de acuerdo con las necesidades de cada región. La legislación en los estados se inició

un amplio sector de la sociedad, sus largas y fatigosas jornadas, sus raquíticos salarios, escasos consumos, reclamos y demandas y el último recurso: sus huelgas, aparecen de manera secundaria en las páginas de *CROM*.

Este trabajo pretende destacar el abismo entre el confort y la abundancia que proponía la revista a sus supuestos lectores por medio de anuncios comerciales, y las penurias y estrecheces reales de un grupo mayoritario, tal como las mostraba la misma publicación. Busca, además, encontrar el sentido de esta propaganda, desmesurada e inapropiada para quienes estaba destinada, los agremiados de la central obrera más poderosa del país en la tercera década del siglo XX. Los editores de *CROM* se enorgullecían de esta publicación "creada para beneficio del proletariado de la República" que, según ellos, desarrollaba una labor nacionalista y educativa y cuyo programa de propaganda era "netamente social".[4] ¿Que pretendían los dirigentes que gozaban toda clase de privilegios al intentar crear entre sus compañeros, sujetos la mayoría de ellos a salarios de sobrevivencia, lo que Bourdieu ha llamado "una moral hedonista", incitándolos al consumo, al derroche y al disfrute?

UNA ERA DE PROSPERIDAD

En 1925 reinaba el optimismo entre la élite gobernante. La reconstrucción y modernización de México, meta de los dirigentes posrevolucionarios, parecía ir por buen camino.[5] Plutarco Elías Calles impulsaba el desarrollo capitalista, emitía leyes y creaba instituciones para consolidar al Estado. En su discurso, Calles, igual que su predecesor Álvaro Obregón,

---

con la ley del 14 de enero de 1918 expedida por Cándido Aguilar en Veracruz, que contemplaba descanso dominical, descanso obligatorio, vacaciones, jornadas de nueve horas y salario mínimo. La ley del 18 de junio de 1924 fue modelo de leyes posteriores y antecedente de la Ley Federal del Trabajo. Le siguieron en importancia, según el autor citado, la ley de Felipe Carrillo Puerto en Yucatán del 2 de octubre de 1918 y la del 16 de septiembre de 1926 de Álvaro Torres Díaz. Entre esas dos fechas se promulgaron las leyes de casi todos los estados: la de Jalisco en agosto de 1923, la de Puebla el mismo año, la de Colima en noviembre de 1925. De acuerdo con De la Cueva, la de Tamaulipas del 12 de junio de 1925 resultó la más perfecta de las estatales. El D.F. y los territorios quedaron a la zaga, salvo una excepción que señalaremos más adelante. Cueva, *Derecho Mexicano*, pp. 92-137.

[4] *CROM*, órgano de la CROM, año V, núm. 110, 15 de septiembre de 1929, p. 106.

[5] En el país reinaba cierta paz. Muchos caudillos habían sido sometidos y el debilitamiento del ejército después de la asonada delahuertista contra el gobierno fortalecía el poder central. (En diciembre de 1923 un grupo de generales se había rebelado contra el gobierno central para imponer a Adolfo de la Huerta, ex presidente interino, como candidato a la presidencia. Los rebeldes delahuertistas fueron derrotados y Calles asumió la presidencia apoyado por organizaciones obreras.)

señalaba la necesidad de disminuir las contradicciones sociales y equilibrar las fuerzas productivas para lograr el avance del país.[6] Un paso importante en su proyecto había sido incluir dentro del aparato gubernamental a los trabajadores organizados en la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) como representantes de las fuerzas sociales.

La CROM, que vio la luz en 1918, fue resultado de una larga lucha de los trabajadores por unificarse que se remontaba a fines del siglo XIX y se intensificó durante los años de la Revolución.[7] A cambio de apoyo y reconocimiento, los dirigentes sujetaron al movimiento obrero organizado a los designios del poder central. En su declaración de principios, la CROM reconocía la existencia de dos clases y condenaba el carácter injusto de la jerarquía social. Definía el derecho de los trabajadores a luchar por mejores condiciones económicas y liberarse de la tiranía del capital, y señalaba la necesidad de que el proletariado se capacitara para asumir en un futuro la dirección del proceso productivo. Sin embargo, en la práctica, sus dirigentes contradijeron las bases de su organización y buscaron en todo momento evitar confrontaciones violentas y conciliar a empresarios y trabajadores, aun al precio de sacrificar los intereses de éstos últimos.

Según los informes de la propia CROM, para 1925 había 1 200 000 obreros en sus filas. Aun considerando dentro de ellos a las organizaciones campesinas que constituyeron 70% de sus agregados, la cifra es sumamente exagerada. Jean Meyer resalta la dificultad de conocer el número exacto de integrantes, pero aventura que la organización debe de haber controlado poco más de 150 000 obreros y artesanos y unos 50 000 campesinos.[8] La CROM tuvo poco impacto en el proletariado industrial y escasa

[6] El presidente pronunció más de una vez discursos como éste: "Yo soy francamente obrerista y un defensor de los derechos obreros que garantiza el artículo 123 de nuestra Constitución de 1917 [...] Yo lucho por que los trabajadores obtengan una retribución que responda al esfuerzo desarrollado y al desgaste de su vida, que sacrifican a la producción. Lucho por que ellos puedan alimentar mejor a sus hijos, y que el obrero sea dignificado en nuestra vida social y se le tome en consideración en todos los actos de la vida nacional". Elías Calles, *Declaraciones y discursos*... pp. 77-78.

[7] La represiva actitud de Venustiano Carranza durante la huelga general de 1916 que mostraba la inclinación del presidente por contener el desarrollo de las organizaciones obreras hizo ver a los trabajadores la urgencia de unificarse nacionalmente.

Existe una amplia bibliografía para conocer los primeros pasos del sindicalismo en México y los antecedentes de la CROM. Una de tantas obras es la de Guadarrama, *Los sindicatos*...

[8] Meyer, *Estado y sociedad*..., p. 78. Véase también Guadarrama, *Los sindicatos*..., p. 54 Sin embargo, J.H. Retinger, un panegirista del líder obrero Luis N. Morones, asegura que hay evidencia de que entre 1920 y 1924 los integrantes de la CROM aumentaron a 1000 000, que la organización agrupaba a 80% de los trabajadores de grandes centros como Orizaba y Puebla y que los campesinos dentro de la CROM eran más de 500 000. Véase Retinger, *Morones of Mexico*... p. 60.

influencia entre ferrocarrileros, petroleros, mineros, pero incluyó a tipógrafos, obreros de la industria textil, principalmente de Puebla, trabajadores portuarios de Veracruz y Yucatán, empleados de teatro y espectáculos públicos y burócratas. Paulatinamente integró a grupos heterogéneos como jornaleros agrícolas, vendedores ambulantes, cargadores, empleados de comercio, panaderos, boleros, estibadores, cigarreros, sirvientes, toreros, enterradores, voceadores y una unión de prostitutas de la Ciudad de México.[9] Para 1929 la CROM contaba con 2 435 organizaciones afiliadas en siete categorías: agrupaciones de trabajadores del campo, industriales, de servicios, de oficios especializados, de oficios varios, de inquilinos y de colonos. Las más numerosas eran las de trabajadores del campo.[10]

El flamante y corrupto líder de la organización, Luis N. Morones, tuvo un gran peso en el proyecto político y económico del régimen callista y fue él quien, en palabras de un historiador, logró "empaquetar las relaciones obrero patronales para hacerlas manejables y controlables para el Estado en bien del proyecto modernizador y capitalista que perseguía".[11] Morones, secretario de Industria y Comercio, y varios dirigentes de la CROM que ocuparon puestos clave en el gobierno de Calles (Celestino Gasca fue gobernador del D.F.) iniciaron así su alianza con la élite política. Para un autor "la imagen siniestra de la CROM como grupo antiobrero y ferozmente represivo que terminó por imponerse y quedar como característica de la organización se forjó en los años de esa etapa".[12]

Morones acumuló una gran fortuna, se ganó fama de vividor y escandalizó por su ambición y por su vida opulenta, por "sus diamantes, coches, finos trajes y francachelas en su residencia de Tlalpan".[13] Propagaba que México era el cuerno de la abundancia y que su riqueza "esplendorosa" requería la afluencia de capitales del exterior.[14] El líder soñaba con que México gozaría de una riqueza incomparable que como cascada llegaría a

9 Rivera Castro, *En la presidencia...*, p. 21.

10 Véase Guadarrama, *Los sindicatos...*, pp. 81-82.

11 Krauze, *La reconstrucción económica...*, p. 184.

12 Barbosa añade que "los cromistas se forjan una imagen tan siniestra, de tal ferocidad en sus persecuciones al movimiento obrero, de tal furia asesina, de tal amasiato con la burocracia política, de tan estrecha relación con los líderes proimperialistas yanquis, que harían palidecer como blancas palomas a nuestros actuales charros". Véase *La C.R.O.M....*, p. 31.

13 Meyer, *Estado y sociedad...*, p. 79.

14 En opinión de Enrique Krauze el dirigente "tenía un poder omnímodo para dictar, dirigir y determinar la política laboral y crear un modus vivendi entre capital y trabajo". Krauze, *La reconstrucción económica...*, p. 184. Para Rivera Castro, Morones era la personalidad más fuerte y preparada de la Revolución después de Calles. Rivera Castro, *En la presidencia...*, p. 25.

todos los niveles... En vez de la terminología empleada en los principios de la CROM el dirigente hablaba de "conciliación", "cooperación", "coordinación", "capacitación". En vez de clases sociales se utilizaba el eufemismo "elemento obrero" o "el factor capital en la producción".[15]

En el México callista la riqueza beneficiaba sólo a una minoría, a la que se incorporaron hábilmente los líderes obreros estableciendo alianzas, componendas y sometiendo a sus compañeros a los intereses del capital. Las contradicciones eran agudas: mientras que disminuía la producción de alimentos y se debilitaba el mercado interno, el crecimiento económico se orientaba hacia el exterior y aumentaba la producción de bienes de consumo suntuario para los pocos que tenían ingresos elevados. Un historiador resume así la situación que se vivía en los años veinte:

> Siguiendo el proceso que se dio por primera vez en el porfiriato, se funden la vieja aristocracia (si es que queda) los criollos nuevos y "la familia revolucionaria..." (en la que se acomodaron los dirigentes obreros) Trenes de lujo, grandes hoteles, collares de perlas, automóviles, y caballos sin precio, palacios con servidumbre, criados de frac, haciendas cuya adquisición importa más al nuevo que al antiguo porque es el símbolo del poder y del prestigio, más que de la riqueza. Así se mezclaban la vieja clase rica, más rica que aristócrata, más aristócrata que mexicana, y la nueva. La corrupción tiene su papel en dicho proceso. En la situación económica del país es más fácil seguir la vía política para llegar al dinero que la vía económica.[16]

La revista *CROM* ejemplificaba estos contrastes. Reflejaba el optimismo de los líderes sindicales, su anhelo de identificarse con la alta burguesía y compartir su estilo de vida, de congraciarse con empresarios y políticos y de integrar a los obreros a una nueva clase; a la vez, inauguraba una nueva era de propaganda.[17]

En *CROM*, el obrero y el campesino (hombre o mujer) sin un salario mínimo que los protegiera, seguridad ni estabilidad alguna en el empleo, podían ser testigos del lujo y confort cotidiano de la alta sociedad. Cincuenta centavos, el costo de cada número de la revista, les permitían observar imágenes de las más bellas colonias residenciales, hermosos parajes para vacacionar, el último grito de la moda en París o los hábitos de una élite que era el ideal, el modelo de quienes conducían los destinos de los

[15] Krauze, *La reconstrucción económica...*, p. 187.

[16] Meyer, *Estado y sociedad...*, p. 285.

[17] Aunque no es exacto, como afirma un estudioso del periodo, que uno de sus renglones más importantes fue la campaña en favor del consumo de productos nacionales, por lo menos durante sus primeros dos años, como se verá a continuación. Véase Krauze, *La reconstrucción económica...*, p. 192.

trabajadores: sus diversiones, los lugares de moda para comer o tomar café, los almacenes más elegantes, los ultramarinos más caros, los automóviles más lujosos.[18] La publicación es una buena lente para estudiar, entre otros, la vida despreocupada del reducido sector que detentaba el poder económico y político. Muestra también aspectos contradictorios de la política económica del régimen callista que por un lado hacía gala de espíritu nacionalista y por otro daba una calurosa bienvenida al capital extranjero.[19] Los anuncios de *CROM* evidenciaban la acogida y estímulo que recibían compañías mercantiles y productos de otros países.[20] La revista les servía de escaparate y de medio para incitar a los lectores a adquirir todo tipo de bienes suntuarios.

CROM es, asimismo, una prueba de las buenas relaciones entre la cúpula obrera y la empresarial ya que ofrecía a las firmas nacionales y extranjeras, pero en particular a estas últimas, espacios privilegiados para anunciar sus productos por un módico precio: $60 por una página completa, menos que el precio de un traje de casimir importado de los que aparecían en *CROM* o $30 por media, el precio de un fino sombrero. Resultaba de esto un intercambio benéfico para ambos grupos: los empresarios aparentaban colaborar así con el proyecto cromista de acortar la brecha entre el poder económico y los trabajadores, y a la vez fortalecían su alianza con gobernantes y dirigentes obreros. Estos últimos estrechaban lazos con quienes acaparaban la riqueza. Es de notar que los anuncios de productos nacionales, como la Cafiaspirina, los cigarros Delicados, los cerillos y fósforos de La Nacional, Atoyac Textil o La Esperanza, fábrica de levaduras y alcoholes, por lo menos durante los dos primeros años de la revista ocupaban un lugar secundario.

18 Esta publicación supuestamente "proletaria" contrastaba fuertemente con la política editorial del callismo que se caracterizó por la edición y difusión de folletos y manuales para obreros y campesinos con el fin de mejorar su trabajo y sus precarias condiciones de vida. Lo que sorprende es que, como se verá más adelante, el responsable de la labor editorial oficial fue, a partir de 1925, Eduardo Moneda, quien en 1926 asumió la dirección de *CROM*.

19 Calles llevó a acabo una importante reforma monetaria, crediticia y fiscal que le permitió crear un sistema bancario nacional. Trató de modernizar el campo mediante nuevas vías de comunicación y sistemas de irrigación, capacitación de trabajadores y establecimiento de bancos agrícolas.

20 En estos años la importación de maquinaria estaba exenta de contribuciones por tres años y las tarifas de transporte reducidas en 50% para todos los artículos de exportación y rebajadas para el comercio en general. Como resultado llegaron a México grandes empresas transnacionales como Ford Motor, Simmons, Colgate Palmolive, British American Tobacco y varias empresas relacionadas con la industria textil, del acero, de alimentos, químicos, aparatos electrodomésticos. Véase Krauze, *La reconstrucción económica...*, pp. 193 y 198.

CROM, ÓRGANO DE LA CROM

CROM, dirigida inicialmente por José F. Gutiérrez, brillante periodista y diputado cromista, era bimestral y si bien se desconoce su tiraje, al quinto año de vida se ufanaba de haber llegado a un millón ochocientos mil lectores, cifra, sin duda, de nuevo exagerada.[21] El editorial que la inauguraba adoptaba el "tono conciliatorio" de los líderes de la organización, quienes encabezaban el comité editorial, y la táctica de éstos de evitar confrontaciones que pusieran en peligro la frágil e incipiente estabilidad nacional o al gobierno callista.[22] La publicación debería ser "un vehículo que acorta distancias materiales y morales que separan a los elementos trabajadores de uno a otro confín de la República, que une a los asalariados de todo el mundo estableciéndose una completa comunicación espiritual entre todos los pueblos de la tierra". Su propósito era, según los redactores:

> orientar a los que sufren dando a conocer cuál es el verdadero espíritu que anima a las organizaciones, a estos conglomerados de trabajadores humildes, tan vejados y humillados porque no han sabido comprenderlos... no desdeñaremos en nuestras columnas los artículos que traten de conocimientos útiles sobre la ciencia, la industria, en fin todo aquello que pueda aumentar el bagaje intelectual de las masas procurando aunar lo útil con lo ameno, para mayor solaz de nuestros lectores buscando en todos los casos la armonía entre esos dos factores del progreso humano que se llaman capital y trabajo.[23]

La revista, por ejemplo, se refería a la huelga de tranvías de marzo de 1925 con todo "desapasionamiento, sin prejuicio alguno como corresponde a la seriedad de nuestra publicación". Invitaba a los directores de la Compañía de Tranvías a cambiar de táctica en sus relaciones con los trabajadores, criticaba la "terquedad y obcecación" de sus procedimientos e insistía en "el acercamiento de los dos grandes engranajes de la completa maquinaria humana: capital y el trabajo".

No obstante sus anhelos de armonía, *CROM*, en medio de disculpas de los editores por tocar aspectos oscuros, incluyó en sus páginas testimonios

[21] En la revista no aparece el tiraje y no obstante la amplia bibliografía consultada fue imposible conocer cuántos ejemplares se editaban. Tampoco en los varios acervos revisados en el Archivo General de la Nación, o en la *Memoria* de la CROM pude encontrar el dato.

[22] Entre los editores de la revista se encontraban varios miembros del Grupo Acción, como Eduardo Moneda, Salvador Álvarez, Samuel Yúdico. El Grupo Acción estaba integrado por 20 personas que supervisaban tanto a la CROM como a su expresión política, el Partido Laborista. Véase Meyer, *Estado y sociedad...*, p. 78.

[23] *CROM*, año I, núm. I, 28 de febrero de 1925, p. 3.

de la vida precaria de los trabajadores, peticiones por aumentos de sueldo, información sobre huelgas y reseñas de los conflictos laborales en los que intervino la organización del mismo nombre. Frases como éstas son frecuentes:

> Algunos camaradas que prestan sus servicios en el ramo textil se encontraban en esta ciudad sin trabajo y por lo tanto en condiciones desastrosas. Desde luego tratamos de mejorar la situación económica por la que atravesaban y les conseguimos trabajo en una fábrica del D.F. La crisis del ramo textil originada por causas innumerables viene a poner a esa industria y por lo tanto a los trabajadores en condiciones verdaderamente desastrosas a pesar de todos los esfuerzos que nosotros desarrollemos para evitarlo...[24]

En contraste, la propaganda ocupaba más espacio (por lo menos 60% de la revista) que cualquier artículo, ensayo o noticia y parecía reforzar la visión armoniosa e idílica que de la sociedad pretendían crear los dirigentes, desmintiendo el mundo real, conflictivo y angustioso de los trabajadores y olvidando sus "condiciones desastrosas". Portadas que mostraban a los obreros en pie de lucha, enarbolando la bandera rojinegra o con el torso desnudo en su trabajo cotidiano, contrastaban con la frivolidad de los anuncios interiores, totalmente ajenos a su mundo.

Gozos imaginados

Las secciones de *CROM*, editorial, deportiva, educativa, medicina e higiene, femenina, reportajes especiales, páginas literarias, espectáculos y noticias sobre el movimiento obrero, eran menos elocuentes que las numerosas ilustraciones que prometían una vida ideal. Éstas daban cuenta, en primer lugar, del vertiginoso crecimiento de la capital en donde día a día brotaban exclusivas colonias y nuevos fraccionamientos que se ofrecían a los trabajadores en venta o como inversión: "Al iniciar el fraccionamiento de la Hipódromo Condesa, invitamos a usted a hacer el mejor negocio que jamás haya podido imaginar" o a adquirir un lote en la colonia Algarín. (Entre esta colonia y las del centro de la ciudad había fraccionamientos como las colonias Obrera y Buenos Aires que no contaban con los más elementales servicios higiénicos.)[25]

[24] *Ibid.*, p. 33.
[25] Véase Berra, *La expansión...*, p. 283.

CROM insistía en que era menester vivir en un lugar hermoso para elevar el espíritu, como Chapultepec Heights, "la primera ciudad jardín de México, una necesidad para usted" o "en la Colonia del Bosque de Chapultepec, la más selecta de la ciudad".[26] Un anuncio animaba al trabajador a endeudarse para adquirir un lote en la Colonia Obrera de Bolívar: "La única que se fundó para el hogar del obrero creando el sistema de nada de contado..." en abonos que iban desde $25 mensuales, lo que era más que el salario mensual de "un chauffer", el equivalente del de un trabajador "de oficios varios" o de un cobrador de camión. Otros más le ofrecían, sin facilidades, lotes en la colonia Nativitas.[27]

La revista abría a sus lectores la puerta a una "vida doméstica más práctica y cómoda". Les hacía "una invitación a la modernidad", incorporando la electricidad a su vida diaria: "La calefacción eléctrica ya no es un experimento, es un hecho, usted puede hacer todo por electricidad. Modernice su cocina con una estufa eléctrica: sin humo, sin hollín, sin ceniza, facilidades de pago".[28] Otros anuncios incitaban al trabajador a consumir su raquítico sueldo en aparatos de radio, cocedores de agua, cafeteras, hornillas y planchas eléctricas, o en "fonógrafos al contado con un descuento de 10% y con brazo acústico de $80 a $400" (entre uno y medio y siete salarios mensuales).[29]

El feliz poseedor del pasaporte a la modernidad podría adornar su residencia con "muebles de mimbre importados y hechos en nuestro taller con material legítimo de la India" o con plafoniers, candiles de prismas, cristales biselados franceses y tapetes . En un hogar "respetable" no podía faltar un piano Wurlitzer, "al alcance de cualquier bolsillo" o el piano Ideal Gulbransen, de Casa Wagner, que sólo costaba $1 600 pesos de "oro real", ni la máquina de escribir "más rápida y más ligera y más fuerte de lo que hubiera usted podido imaginar" que anunciaba Smith Premier Typewriter de Nueva York. Kodak y American Photo aconsejaban a los trabajadores practicar "un hobby" para llenar sus ratos de ocio.

CROM invitaba al lector a acudir donde "Todo México se da cita, a la 'encrucijada mágica' formada por El Palacio de Hierro, las Fábricas Universales, El Nuevo Mundo, Al Puerto de Veracruz" y adquirir las grandes

[26] *CROM*, año I, núm. 1, 28 de febrero de 1925, p. 33.

[27] Berra afirma que muchas de estas colonias no contaban con servicios pero aun así se vendían impunemente los terrenos. Berra, *La expansión...*, p. 283.

[28] *CROM*, año IV, núm. 109,15 de julio de 1929, p. 24.

[29] Aunque todavía no se establecía el salario mínimo en todo el país, había salarios mínimos que fluctuaban entre $2 y $3 diarios en algunos oficios o industrias.

propiedad del Sr Alberto Cuevas Lascurain, linda con el primoroso bosque de Chapultepec en la calzada de la Fundición, sólo tres minutos a pie del pintoresco lago.

Magnifica oportunidad

Vendemos 20 Lotes Chicos de 220 a 400 metros

Lotes de todos tamaños, al contado 10 por ciento y 60 mensualidades

en nuestra magnífica

- Colonia del Bosque de Chapultepec -

El Lugar más Hermoso de México

Ahora es Tiempo de Comprar su Lote si Quiere Doblar su dinero

Sin costo para Ud. nuestros empleados en nuestros automóviles le llevarán a visitar la Colonia en el momento que Ud. lo desee.

CUPON DE "CROM"

Para proporcionarle los datos que Ud. desee

Colonia del Bosque de Chapultepec

Propiedad del Sr. Alberto Cuevas Lascurain

San Juan de Letrán, 6 Despacho, 204.

Sin compromiso alguno para mi, solicito detalles

Nombre .....

Domicilio.....

OFICINA:

San Juan de Letran, 6. Despacho 204. Tel. Ericsson 134-12.

AL HACER SUS COMPRAS, SIRVASE MENCIONAR LA REVISTA "CROM".

Crom. Año 1, México, D.F., mayo 1º de 1925, núm. 5, p. 54. Colonias residenciales como ésta eran un sueño irrealizable para quienes apenas ganaban para sobrevivir.

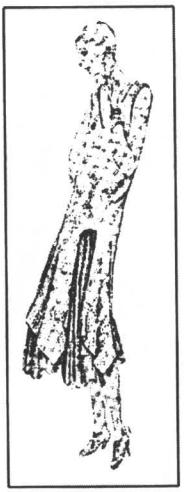
Sección

LOS PRIMEROS ECOS

DE LA

Moda Primaveral Parisiense

Por LUCETTE



La moda persiste en su línea ya conocida, casi masculina; en su uniformidad se encuentra la simplicidad de las estaciones anteriores.

Los nuevos detalles son de una gran variedad; tienen una tendencia a dar a la línea más flexibilidad. La amplitud se disimula por anchos pliegues huecos.

Una silueta delgada, sin tiesura, sobria hasta la severidad, un deseo de moderación perceptible en todos los detalles. La simplicidad llega a ser una costumbre. Tales son las características que prevalecerán por algunos meses dejando a la mujer una apariencia masculina al mismo tiempo que de juventud.

Una nueva tendencia.— Una elegancia más femenina e individual a la vez: un corte sano que permite a la personalidad de cada una escoger a su capricho con mayor libertad.

Telas: Los vestidos para esta estación de primavera son hechos de telas muy suaves y transparentes, lo que permite darles mucha amplitud para que la mujer tenga más libertad en los movimientos y durante el reposo, conserve su silueta esbelta. Tal amplitud será hacia la parte de adelante las caderas para que la parte de otras sea completamente lisa, muchos pliegues, frunces y pannels sueltos son los medios más adecuados para obtener tal amplitud.

La falda: Para trajes hechos de tela como **cantón crepe, crepe marrocain, satín crepe** y **satín**—este último, goza nuevamente de gran favor entre los modistos parisienses,—la falda más usual es la terminada en puntas o volantes, y tratándose de telas ligeras o trasparentes, la falda será más baja que el fondo que debe quedar extremadamente corto. La falda corta mantiene la juventud a la silueta femenina; por tal razón, se llevará en la mañana, en la tarde y a la noche y tan corta como no se ha visto hasta el presente.

El talle: El talle se designa con cualquier adorno, pero siempre continúa largo.

Las mangas: Las mangas deben ser largas y clásicas para los vestidos de sport sastres; abrigos y trajes-abrigo, en tanto que serán completamente suprimidas en los que no sean de tales estilos.

Crom. Año 1, México, D.F., febrero 28 de 1925, núm. 1, p. 50. La imagen de estos "maniquíes vivientes" sin duda no reflejaba la lucha de las trabajadoras.

"CROM." ÓRGANO DE LA CONFEDERACIÓN REGIONAL OBRERA MEXICANA 51

Femenina

ADORNOS: Para trajes de ceremonia y soirés, como adornos preferidos prevalecerán las cuentas, lentejuelas y bordados inspirados en el Oriente; para trajes de día siguen siendo los botones el adorno preferido.

COLORES.— Podemos asegurar una gran popularidad a los colores beiges, café oscuro, amarillo, naranja y rosa. Lo mismo podemos decir, que del verde botella y del morado malva, de la familia de los ciclamens. El azul será muy apreciado para el verano y algunas casas de modas mencionan todavía el rojo-chino.

La Moda Americana

Vestido de una pieza de franela con adornos de fleco y la popular corbata.

Túnica y un ancho cinto "suede", es el atractivo de este vestido de franela plisada.

La evitable, en la próxima primavera el color preferido serán los grises y en segunda la revista nos presenta café, con tonos más obscuros al frente. Luego vienen varios tonos de rojo, verde, amarillo obscuro, color avena y gris, claro y obscuro. Negros y blancos se usan mucho durante el día.

Uno de los más populares vestidos sin cinto de corte severo, de franela, kasha o géneros de lana o de crepe de seda o morrocain.

Un delicado vestido de crepé de china, y plizado y mangas por debajo.

Franela plana y plisada con espalda lisa y la nueva forma investida plisada al frente.

Vestido túnica, de franela adornada con franela lisa de color mas obscuro y plisada.

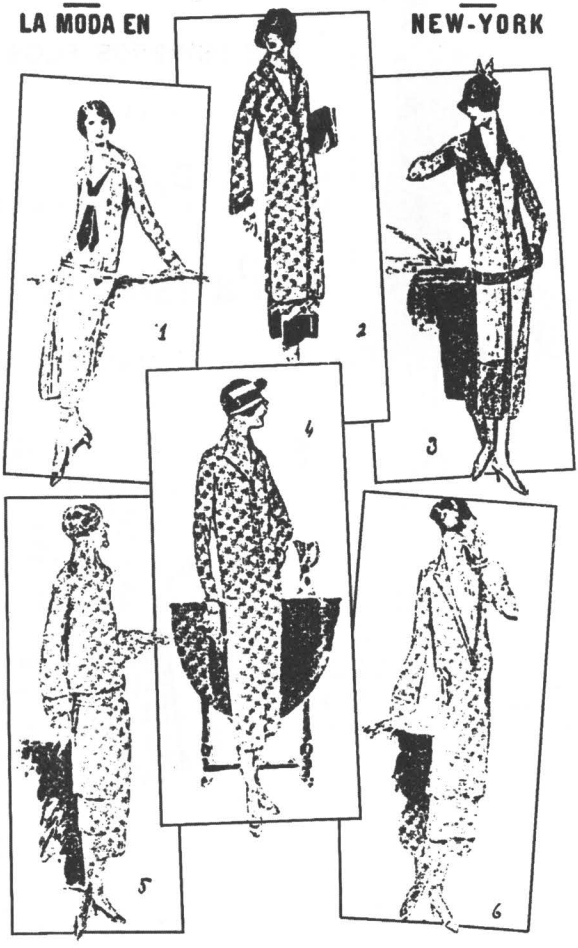
Indicaciones

De 12 a 14 pulgadas del peso es el largo de falda aceptados para vestidos y trajes, y cuando hay líneas de cintura estas son más bajas que de costumbre.

Telas de lana tan suaves, que se confundan con seda, serán muy en voga en la Primavera, tejidos Kasha, franelas, lanas con tira de ottoman y casimires con entretejidos de materiales finos serán los que estaran más de moda.

TRAJES SASTRES QUE SIMPLIFICAN EL ARTE DE LA MODA

LA MODA EN NEW-YORK



Crom. Año 1, México, D.F., febrero 28 de 1925, núm. 1, p. 3. ¿Las trabajadoras que vivían sometidas a condiciones de trabajo injustas, se interesarían por la moda parisiense?

novedades de París, Londres y Nueva York, en artículos para señoras, caballeros y niños.[30]

Los trabajadores que visitaban el D.F., ¿tendrían posibilidad de alojarse en el elegante y exclusivo hotel Regis o en el Hotel Saint Louis donde se hablaba inglés y francés y además ofrecía 5% de descuento a los miembros de la CROM?

Para las damas

En la sección femenina, el olvido de *CROM* por el trabajador se hacía más obvio. Los autores parecían desconocer o peor aún, despreciar, la lucha de las obreras por mejores condiciones de trabajo y protección para su familia, y de las profesionistas, maestras, sobre todo, por lograr los mismos derechos que el varón. Pasaban por alto que la participación femenina en congresos, conferencias y reuniones iba en aumento y que, gracias a los esfuerzos de las mujeres, Calles se había visto obligado a revisar el Código Civil con el fin de igualar su status legal con el del hombre, aunque continuó negándole el voto.[31]

En páginas de la revista había frases como ésta: "Las mujeres son unos salvajillos a fuerza de su molicie, de la indiferencia, y de la rutina maquinal de sus quehaceres. Su inteligencia natural se halla oxidada, preciso es engrosarla, limpiarla y pulirla; preciso es educarla".[32] Excepcionalmente se planteaba la necesidad de su presencia fuera del hogar, como en "La mujer y la lucha social". Para el autor, las mujeres del pueblo y las de clase media deberían unir sus esfuerzos para "elevarse", ya que la aristócrata era "nula":

> porque como única misión tiene la de convertirse en un manequí viviente que luce la creación de los modistos neoyorkinos o parisiense y si acaso se acuerda de ser madre es para enseñar a sus hijos a defender su capital o aumentarlo sin importar de qué manera. Es un grupo de bellas sacerdotizas de lujo pero no la clase de mujer que sepa sacrificarse por la lucha social.[33]

[30] *CROM*, año I, núm. 1, 28 de febrero de 1925, p. 5.

[31] La reforma a la Ley de Relaciones Familiares (1927) daba a la mujer casada el derecho de tomar parte en juicios o litigios civiles, extender contratos y actuar como tutores. Para la reforma de 1927 al Código Civil véase Macías, *Antecedentes...*, p. 48. Véase también Tuñón, *Mujeres...*, p. 153. Calles afirmaba: "La Constitución no niega el voto a la mujer, pero dado que el Estado desea introducir a la mujer en la vida cívica, conviene no festinar el asunto". Rascón, *La mujer...*, p. 108.

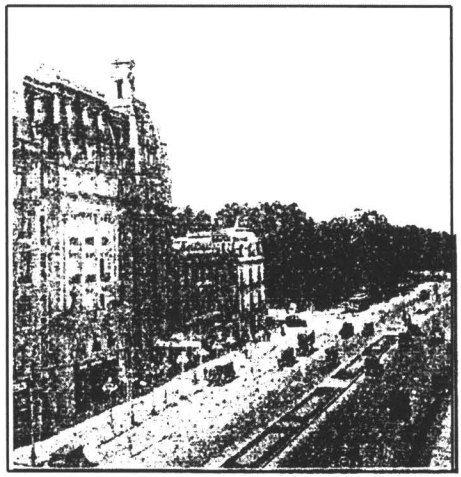
[32] *CROM*, año I, núm. 10, 15 de julio de 1925, p. 30.

[33] *CROM*, año I, núm. 5, 1° de mayo de 1925, p. 103.

HOTEL REGIS

MEXICO, D. F.

300 CUARTOS. 300 BAÑOS.



Este Hotel tiene instalados en su propio edificio los siguientes Departamentos:

Teatro.
Cabaret.
Bar-Room.
Baños Turcos, Rusos y Regaderas de alta presión

Tanque de Natación con agua tibia.
Peluquería.
Salón de Peinados.
Departamento de Baños para señoras.

Oficina de Telégrafos.

Precios iguales a los de cualquier otro establecimiento de primera clase.

AL HACER SUS COMPRAS, SIRVASE MENCIONAR LA REVISTA "CROM".

Crom. Año 1, México, D.F., febrero 28 de 1925, núm. 1, p. 12. Abundan en la revista *crom* anuncios de hoteles lujosos.

La sección femenina estaba dirigida exlusivamente a esos "manequíes vivientes", obsesionados por la moda. Su autora, Lucette, las tenía al día de "los primeros ecos de la moda parisina y neoyorkina". Tras recorrer "los salones de los grandes modistos" informaba:

> La moda del momento actual es verdaderamente elegante y se caracteriza por la forma deliciosa como viste a la mujer: Por la mañana la gabardina, arrocain de lana y casca. Por la tarde para thes, en crespón satin, por la noche en crepé , georgette, y telas metálicas de brocado, encaje, etc., para la noche, vestidos uniformes, bordados de chaquira o strass.[34]

CROM ilustraba estilizados figurines y modelos inaccesibles e inadecuados para la trabajadora o profesionista, a quien se invitaba a vestir elegantes modelos de soireé: "en las horas gratas de la fiesta o del teatro pocas voluptuosidades igualan a ésta que siente la mujer al lucir su bello traje de noche de tul bordado en perlas y sobre él una espléndida capa hecha en lamé de oro".[35] La revista, fiel a su propósito de impartir "conocimientos útiles", enseñaba a las lectoras los encantos de la ropa interior para tener "cachet y charme", el leguaje del abanico, y a conservar pieles y rizar las plumas de avestruz. Además de incitarlas a lucir el pelo corto de "las garçonas" y de las "flappers" y la moda de los hipódromos de Longchamp y Chantilly les informaba que "el corsé moderno es una especie de forro que hace conjunto con el mismo cuerpo de la mujer y que mantiene las formas sin oprimir". A las aficionadas al deporte les sugería el traje de golf hecho de franela color beige con echarpé de la misma tela.[36]

La redactora de esta sección sin duda ignoraba que las obreras tenían una doble jornada y poco tiempo para realizar sus quehaceres domésticos. Las instruía sobre cómo conservar acuarelas, limpiar alabastros, desempolvar alfombras. También les daba recetas para preparar exquisitos platillos: sopa a la Sevigné, potaje de castañas, crema de ostiones, pollo al estragón con ostras, a la marengo, con vino blanco, a la cartuja con Chartreuse, consomé de almejas, pollo relleno de foie gras y trufas, pescado real relleno de salmón con queso gruyere, sopa de cebolla, según la fórmula del célebre gastrónomo M. de Cusey, quien aconsejaba añadirle dos copitas de buen cognac antes de servirla —delicias inalcanzables para quienes apenas ganaban para una canasta básica.[37]

34 *CROM*, año I, núm. 19, 1° de octubre de 1925.

35 *CROM*, año I, núm. 2, 15 de marzo de 1925, p. 69.

36 *CROM*, año I, núm. 19, 1° de octubre de 1925, p. 61.

37 Thompson advierte que las largas horas de trabajo fuera de casa y lo reducido de los salarios afectaban al trabajo doméstico. Véase Thompson, "Artisans...", p. 315.

Crom. Año 1, México, D.F., febrero 28 de 1925, núm. 1, p. 3. "La modernidad" era inalcanzable para la mayoría de los afiliados a la *Crom.*

MEDIAS DE PURA SEDA

"HEMINWAY"

Vienen con el nombre marcado en letras doradas en el pie, y en las siguientes calidades:

Núm.	120,	con	costura	simulada
„	130,	„	„	„
„	1020,	„	„	„
„	1030,	„	„	„
„	240,	„	„	francesa
„	270,	„	„	„

Todas las calidades están hechas con la misma clase de seda, o sea la mejor que se produce en el mundo. La diferencia en el precio, corresponde únicamente al número de hebras en los hilos con los cuales están tejidas las medias.

LAS TELAS HEMINWAY se distinguen por su calidad y duración. El Jersey Heminway dará más satisfacción que una tela de seda mal fabricada. Tenemos telas de todas clases, desde los precios más bajos hasta los altos, sin que ninguno sea caro.

LOS HILOS HEMINWAY son tan conocidos y gozan de tan merecida fama, que sólo nos falta recordar a Ud. que, en cada almacén bueno, los encontrará en seda y seda artificial para bordar, coser y tejer.

SI SE INTERESA UD. EN UN LIBRO DE INSTRUCCIONES PARA BORDAR O TEJER los últimos modelos, sírvase mandarnos su tarjeta con su dirección, y sin costo alguno mandaremos un ejemplar, advirtiéndole que no conseguirá el mismo resultado con sedas o sedas artificiales que no sean "HEMINWAY"

Si no encuentra Ud. los artículos "HEMINWAY" en los Almacenes, en esa, sírvase dirigirse a nosotros.

SEDAS "HEMINWAY", S. A.

Apartado No. 26 Bis. MEXICO. D. F.

BIBLIOTECA NACIONAL. MEXICO.

AL HACER SUS COMPRAS, SIRVASE MENCIONAR LA REVISTA "CROM".

Crom. Año 1, México, D.F., marzo 22 de 1925, núm. 2, p. 17. Numerosos anuncios estaban dirigidos al público femenino.

Las trabajadoras ¿sentirían un alivio al saber que los modistas franceses habían determinado "dejar a la mujer un ligero descanso en el uso del azul marino que mereció el favor durante tanto tiempo" o "que las pieles podían ser usadas en el verano"?[38] ¿Les interesaría que las medias de seda "Hemingway, la mejor que se produce en el mundo" estaban en venta en "Hemingway Silks, standard of quality for 75 years"? ¿Se alegrarían ante la grata nueva de que el American Institute ofrecía "quitar ese aspecto desagradable manchado con arrugas, barros, cicatrices y manchas", o que en Paris Coiffure y en la Casa Francesa podrían obtener tintura garantizada, postizos, ondulación y manicure?

La información de que las trabajadoras Juana Tovar y Pilar Garduño, recién separadas de la fábrica de conservas alimenticias del señor Clemente Jacques, habían sido indemnizadas con $360, el equivalente a tres meses de salario, gracias a la intervención de la CROM, era opacada por una ilustración que aparecía en la misma página: un abrigo de Ziblikasha beige y de terciopelo de lana café oscuro con cuello de piel.[39] El prototipo de mujer de *CROM* tenía en su haber logros como conducir un autómovil. Una nota elocuente es, por ejemplo, "La mujer al volante":

> Un nuevo avance de la mujer hacia su independencia que nos ha sorprendido con esa cautela, con esa tácita habilidad que Eva pone en todas sus conquistas. La mujer que ya era entre nosotros contabilista, dactilógrafa, doctora y consejal, ha empuñado el volante del automóvil y se conduce a sí misma través de la ciudad. La mujer mexicana poco a poco y sin que nos demos cuenta va logrando su total liberación del hombre.[40]

CROM propagaba, además, una nueva ética: la habilidad de las mujeres para "engañar" a sus novios o maridos... con la anuencia de éstos. Abundaban chistes sobre las mujeres liberadas, independientes, que manejaban a sus amantes, que eran infieles a los novios... "¿Es verdad que tu mujer anda por los cabarets con amigos de dudosos procederes? —Sí hombre, a nuestra edad no se puede exigir a una esposa joven y bonita absoluta consagración."[41]

38. *CROM*, año I, núm. 2, 15 de marzo de 1925, p. 55.
39 *CROM*, año I, núm. 16, 1º de octubre de 1925, p. 59.
40 *CROM*, año I, núm. 10, 15 de julio de 1925, p. 36.
41 *CROM*, año I, núm. 13, 1º de septiembre de 1925.

Para el Verano próximo

Hemos recibido grandes novedades de París, Londres y Nueva York, en

Artículos para Señoras, Caballeros y Niños.

Visite Ud. nuestros departamentos de Confecciones, Bonetería, Sombreros, Calzado, Algodones, Tapicería y Muebles, Casimires, Objetos de Arte, Perfumería, etc.

"EL NUEVO MUNDO"
5 DE FEBRERO Y CAPUCHINAS
LA CASA DE LOS ARTICULOS DE CALIDAD
APARTADO, 254. MEXICO, D. F.

COMPAÑIA INDUSTRIAL VERACRUZANA, S. A.

Apartado Postal, 519. Teléfonos: Eric. 23-08 y Mex. 20-49.

DESPACHO:
CALLE DE OCAMPO NUM. 4.
MEXICO, D. F.

FABRICA DE HILADOS, TEJIDOS Y ESTAMPADOS
SANTA ROSA
"COVADONGA" "LEON"

AL HACER SUS COMPRAS, SIRVASE MENCIONAR LA REVISTA "CROM".

CROM. Año 1, México, D.F., mayo 1º de 1925, núm. 5, p. 62. Los anuncios de industrias nacionales son escasos en la *CROM.* Destacan las ofertas de artículos y bienes importados.

Para caballeros

A los caballeros, público preferido de la revista, estaban dirigidos la mayoría de los anuncios: su apariencia personal, sus consumos (finos licores, cigarros, automóviles) llenan las páginas. Para ellos había sombreros de todos precios, desde el merino en $3.50, los canotiers de paja, $8.00, el fieltro Chicago, "ideal para el obrero", hasta el Stetson de vicuña que podía costar $25 o $28, el salario mensual de muchos. Según un anuncio, "todos los compañeros de la CROM usan sombreros Tardan".[42] La Francia Marítima propagaba las últimas novedades de París, Londres y Nueva York, y lo mejor en casimires peinados o estilo inglés.

Todo caballero respetable, según la revista, debería tener un buen reloj, como los Omega y Richard que vendía La Joya, o seguir el consejo de la joyería La Sorpresa y comprar un Elgin de caja de oro maciza: "Usted gasta un poco más, pero a la larga economiza". Y debería también vestirse en High Life con "trajes como usted no conoce, por un precio que puede pagar; hechos por Stein & Stein, famosos sastres neoyorkinos con telas que nosotros mismos compramos en Inglaterra. No hay nada tan fino en el mundo y sólo cuestan de $90 a $145". F.A. Luna informaba al lector que acababa de recibir un extenso surtido de casimires ingleses de perfecto acabado que ofrecía "al bajo precio de $75 a $85" (más del salario mensual del común de los obreros). El Competidor, por su parte, prometía darlos al mismo precio que los nacionales, y Ackerman and Rosen vendía impermeables, toda clase de telas, medias y calcetines importados.[43]

El Palacio de Hierro pregonaba sus sombreros, panamás, corbatas, casimires ingleses e intentaba convencer al trabajador de que "vestir bien no es un lujo, sino un poderoso elemento de triunfo". Un Traje Réclame de casimir peinado, clase superior y corte irreprochable $40.00 (el salario de un mes de los mejor pagados) no podía faltar en el guardarropa masculino. También ofrecía a los señores smoking cruzado con pantalón "semi balloon", de moda en los centros londinense y neoyorkinos, a sólo $175.00. Únicamente La Industria Mexicana anunciaba la fabricación especial de ropa para obreros.

A.B. Frank Company, que comerciaba con "telas de todas clases", se vanagloriaba de su planta totalmente extranjera: G.A.C. Halff era el pre-

[42] *CROM*, año I, núm. 1, 28 de febrero de 1925, p. 11. El mismo anuncio, igual que muchos otros, aparece en varios números de la revista.

[43] *CROM*, año I, núm. 1, 28 de febrero de 1925, p. 75.

sidente, J.B. Donovan el tesorero, Reagan Houston el vicepresidente y Sidney Allen el gerente general.

Un caballero se rasuraba con hojas de acero Eveready, bebía Tequila Escudo, Berreteaga, la Rojeña, cervezas de la Cervecería Moctezuma, fumaba cigarros del Buen Tono: Monarcas, Deliciosos, Fantasía, París, y compraba en abarrotes y ultramarinos como La Marítima, Abascal Hermanos, La Especial, el Asia, Louis Alleq, que se ufanaba de sus importaciones directas de vinos, licores, frutas, dulces. En estos establecimientos se podía adquirir Cognac Gautier Frères, "siempre el mejor", u otras marcas de igual calidad: Jas Hennessy y Co. y champagne Pommery and Greco, whiskey Highland Queen, oporto Adriano Ramos Pinto, o vino de Borgoña F. Chauvenet.[44]

La sección "El automovilismo al día" tenía al hombre de mundo al tanto de eventos como la exposición de Nueva York en 1925: "Una de las notas sobresalientes de la gran exposición ha sido la disminución notable en el número de coches abiertos [...] el Cadillac exhibe un bellísimo chasis seccionado [...] el Nash coupé de cuatro portezuelas es una verdadera obra de arte". Le informaba también (¿al obrero?) que los carros americanos sencillos sólo oscilaban alrededor de los $2 000 y que el Ford Turismo costaba $1 035.

CROM comunicaba a los señores automovilistas: "Electro Service Cía mediante $3.00 mensuales cuidará que su coche esté siempre al corriente, cargará su acumulador, engrasará su coche, le ofrecerá remolque..." El anuncio concluía: "La mayoría de los señores chaufferes son buenos conductores, mas no expertos mecánico electricistas..."[45]

Las compañías Águila, Gasolina Shell, Compañía Holandesa, la Corona y Gasolina Petróleo Pierce Oil Company competían por la preferencia del público.

Para los ratos de ocio

La revista invitaba a los despreocupados capitalinos a acudir a varios cafés: La Granja, Madrid, Sanborns, la Flor de México, el Fénix, lugar de reunión de periodistas y caricaturistas, donde se podía saborear un chocolate espumoso. Lady Baltimore, "el más delicioso salón para comer en

[44] En varios números de *CROM* hay anuncios de estos establecimientos. Véase por ejemplo el número 3, del 23 de abril de 1925.

[45] *CROM*, año I, núm. 1, 28 de febrero de 1925.

México o bien tomar una taza de thé", era el centro de reunión de elegantes damas.

CROM tenía para sus lectores una oferta especial: un pase vitalicio con sólo un pago de contado de $20 para el mejor teatro del país, el Narcissus Theatre, ubicado en el Paseo de la República, en el que pronto se inaugurarían la primera temporada de los mejores grandes espectáculos del mundo.[46] También los incitaba a escoger entre un amplio surtido de discos Paramount para bailar, y a no perderse el teatro de bataclán: "Voilà París: una sucesión de cuadros evocadores de la vida parisina, divinamente loca". Otros espectáculos como el cine y los toros, "con las figuras del momento Silveti, Chicuelo, Niño de la Palma", ocupaban un espacio preferente en las páginas de *CROM*. Entre otras diversiones, se pregonaban las funciones del teatro Lírico: "México, Rataplan", "Las pelonas", "Jazz manía", el género de revista en el Teatro Principal, zarzuelas en el Olimpia o el vaudeville "El Perfume" protagonizado por Virginia Fábregas, con escenas llenas de "encanto frívolo".[47]

Sin embargo, la revista no podía evitar la otra cara de la moneda e informaba que el teatro de la Casa del Obrero Mundial presentaba "obras para sacudir la conciencia del auditorio" como *Pan de piedra*, sobre la lucha agraria o *Vidas rectas*. Su propaganda contradecía su tono conciliatorio: "Esforzados artistas que forman el cuadro dramático de la casa del Obrero Mundial hacen una justa crítica de las tendencias absorbentes del capitalismo que pretenden tener todos los derechos y todas las prerrogativas para ellos (*sic*) olvidando que son los obreros, los trabajadores los que han formado y amasado su fortuna."[48]

Otros anuncios recordaban al lector que "viajar constituye una de las más hermosas diversiones. Si usted es afecto a viajar le invitamos a visitar nuestro departamento especial de artículos de viaje, El Nuevo Mundo". En contraste, en la misma página donde se ofrecía esta "hermosa diversión", la Unión de Campesinos de Huamantla denunciaba que desde hacía dos años "elevaban una solicitud a las autoridades para que los dotara de terrenos comunales". Un poco más adelante se leían las quejas del grupo obrero Emancipación y Reconstrucción Social de la fábrica de Trinidad, Tlaxcala, por la modificación de convenio.[49]

El tranvía, el medio de transporte más común en la ciudad, ofrecía abonos mensuales. Los de primera, fuera del alcance de los bolsillos de los

[46] *CROM*, año I, núm. 1, 28 de febrero de 1925, p. 33.
[47] *CROM*, año I, núm. 3, 8 de abril de 1925.
[48] *CROM*, año I, núm.13, 1° de septiembre de 1925, p. 20.
[49] *CROM*, año I, núm. 11, 1° agosto de 1925, p. 55.

obreros, costaban a Xochimilco $20, a Tacubaya $8.50, a la Piedad $7.25. En segunda: a Tacubaya, $5.60 y a La Piedad $4.50, un precio oneroso para sueldos de $30 o $40 mensuales.

Un atisbo de realidad

La revista, apenas preocupada por la salud de sus lectores, recomendaba a los débiles Quina Laroche, Leche de Magnesia de Philips, jarabe de la Señora Winslow o productos homeopáticos que curaban la tos y las enfermedades del pulmón, pecho y bronquios. El vino San Germán pregonaba que "El semblante se reanima, la mirada se abrillanta, la voluntad se afirma [...] el carácter se suaviza [...]"[50] De vez en cuando se anunciaban baños públicos, como los del Factor, a los que seguramente asistirían obreros que carecían de servicios de higiene en sus casas, aunque el precio resultara gravoso (37centavos, una quinta parte de su salario). Una que otra ilustración revelaba la dureza del mundo del trabajo: "piernas y brazos artificiales, al alcance de todas las fortunas... de Rodolfo Martínez".

En cambio, abundaba la propaganda de las compañías aseguradoras que quizás recordaban a los trabajadores que las leyes estaban aún fuera de su alcance. The Liverpool and London and Globe Insurance y Seguros La Nacional ofrecían seguros contra accidentes, y Watson, Philips y Cía. Sucs., seguros de todas clases. Asimismo, los afamados abogados Ernesto

[50] *CROM*, año II, núm. 39, 1º de octubre de 1926, p. 8.

y Baldomero Urtusástegui, "expertos en reivindicaciones obreras", ofrecían sus servicios: "Nos sentimos facultados para asegurar ser los abogados mejor preparados en relación con los intereses del obrero mexicano, tanto judicial como administrativa y criminalmente".[51]

Reiteradamente la revista informaba: "CROM es ajena a subvenciones oficiales y dádivas particulares, se sostiene con los avisos que le ordenan las firmas amigas y simpatizantes de la causa del trabajo organizado y por ello encarecemos a todos los compañeros de la CROM corresponderles haciendo en ellas todas sus compras."[52]

¿Corresponderían los obreros a la generosidad de las firmas "amigas" comprando casimires ingleses, champañas o finos ultramarinos?

A partir de 1926 la dirección de la revista estuvo en manos del secretario general de la CROM, Eduardo Moneda, también a cargo de la Dirección de Talleres Gráficos de la Nación. (Por acuerdo presidencial, el 18 de marzo de 1925, el que fuera Departamento Editorial de la SEP entregó sus talleres como lo hicieron las otras secretarías, a la Dirección de Talleres Gráficos de la Nación que recayó en Moneda.) Con la nueva dirección, la suscripción a la revista bajó de 10 pesos a 5 y el número suelto de 50 centavos a 20. Encomendada a los miembros de la Federación Nacional de Artes Gráficas, quienes habían obtenido premios con la impresión de obras de la Secretaría de Educación Pública, *CROM* se convirtió en una "revista artística" y modificó su composición tipográfica. Varios números se engalanaron con portadas del pintor Roberto Montenegro y fotograbadores y "tricomistas" hermosearon la revista. En esta nueva época *CROM* se imprimía en papel couché, en cada número se intercalaban páginas a color, monocromáticas, el diseño se volvió más atractivo, y en un alarde de creatividad, las columnas de los textos formaban flores, grecas, estrellas, rombos, que si bien mostraban la destreza de los tipógrafos, dificultaban su lectura. Numerosas agrupaciones de trabajadores, tentadas por la promesa de un gran sorteo de bicicletas, fonógrafos y relojes se suscribieron a la revista. *CROM* se vendía en tabaquerías de la Ciudad de México y por lo menos en 40 expendios de impresos.[53] El aumento de los anuncios de diversiones y, en particular, las páginas sobre cine mexicano y de Hollywood que inundaban la revista, revelaban el lugar preponderante que el séptimo arte tenía ya en la vida cotidiana de un amplio sector. En 1927 *CROM* se

[51] *CROM*, año I, núm. 1, 28 de febrero de 1925, p. 75.

[52] *CROM*, año I, núm. 17, 1° de noviembre de 1925, p. 57.

[53] No conocemos el número de estos suscriptores o consumidores, sólo hay en *CROM* referencias a varias organizaciones y al nombre de los expendios en los que se vendía la revista.

ocupó por primera vez del niño. Sin embargo, la revista de nuevo sólo parecía interesada en los privilegiados. Ilustraba la moda infantil y mostraba pequeños manequíes preciosamente vestidos, prototipos distantes de los hijos de los trabajadores que solían compartir con sus padres no sólo el trabajo doméstico, sino también el del taller o del oficio.

Penurias reales

Nada se sabe de la reacción de los supuestos lectores frente a este espejismo. Los trabajadores vivían una realidad muy diferente. Para finales de la década de los veinte no había aún un salario mínimo obligatorio, sin embargo, el estimado por la Secretaría de Trabajo, Industria y Comercio era de $1.50.[54] Este salario no alcanzaba siquiera para cubrir los gastos diarios para el estándar mínimo de confort de una familia obrera en el D.F. que señalaba la misma secretaría, distribuido de la siguiente manera:

Maíz	12 ctvs.	Lana	12
Pan	16	Calicot	02
Frijol	06	Zapatos	18
Arroz	05	Sombreros	05
Carne	52	Sarapes	02
Manteca	11	Rebozo	02
Sal	01	Traje hombre	16
Chile	06	Renta vivienda	55
Café	04	Petróleo	02
Leche	34	Baño	15
Azúcar	06	Jabón	05
Legumbres	06	Total	$3.36
Carbón	16	Salario	
Manta	26	mínimo	$1.50[55]

[54] El estudio de Ferrocarriles Nacionales señalaba que el promedio de ingresos de los obreros era de $80 mensuales. Según la misma fuente, el de un trabajador especializado, como por ejemplo un mecánico, de $156. Ferrocarriles Nacionales, Bach, *Un estudio del costo...*, p. 27.

[55] *Futuro*, revista bimensual, t.1, 1° de febrero de 1934, p. 11. Cuadro de la Secretaría de Trabajo, Industria y Comercio (1928).

Según *CROM*, en 1925 un peluquero ganaba un sueldo diario de $1.25, un empleado de oficios varios $60 mensuales, un cobrador de camión $35 (según la misma fuente, un smoking tenía el módico precio de $175 y un Stetson Vicuña, $55). La CROM aconsejaba $200 mensuales como jornal mínimo para la unión de trabajadores del puerto de Manzanillo.[56] A principios de los años treinta el sueldo mínimo en la Cervecería Central era de $2.00, el de un burócrata $27 mensuales (con descuentos).[57]

Los trabajadores de la Ciudad de México vivían lejos de "Chapultec Heights", en cuarteles como Guerrero, Peralvillo, La Bolsa, San Lázaro y Doctores donde, en los mismos años, había una superpoblación de 126 000 habitantes para la que se necesitaban por lo menos 20 000 casas obreras. Los hogares proletarios eran estrechos, oscuros, mal ventilados e insalubres. Cuatro quintas partes de los pobladores de la ciudad se hacinaban en casas de vecindad, sin servicios, o con servicios comunes (cuartos de baño, lavaderos). Un buen número de estos hogares eran cuartos redondos o habitaciones en las que no había más que un fogón y un sitio para dormir, no obstante que 249 140 obreros destinaban 24% de su salario a vivienda, porcentaje superior al de los obreros en cualquier ciudad del mundo. Hacia 1930, 94.5% de la población pagaba rentas muy elevadas y había continuas demandas de vivienda barata.[58] *CROM* sólo anunciaba un conjunto habitacional para obreros en Balboa, aún en construcción. Las colonias populares carecían de drenaje y asfalto y en buen número de ellas se arrojaban los deshechos al patio o en la calle, creando así grandes focos de infección. En las de La Viga y Obrera el tifo y la viruela cobraban víctimas por la insalubridad del canal de la Piedad.[59] Apenas en 1925 se hicieron los primeros croquis para instalar la iluminación pública en calles donde nunca había llegado la luz eléctrica.[60]

La vida de la mayoría de los afiliados a la CROM se consumía en largas jornadas de 10 u 11 horas, en locales que no cumplían los mínimos requisitos de higiene, no obstante los derechos que las leyes estatales habían reconocido a los trabajadores. Los patrones se negaban a reducir a ocho horas el trabajo diurno y siete el nocturno. Parte del quehacer era luchar por salarios puntuales y regulares, por el pago por tiempo extra, por me-

56 *CROM*, año I, núm. 8, 15 de junio de 1925, p. 57.
57 *Futuro*, t. I, núm. 10, 1° de mayo de 1934, p. 57.
58 *Futuro*, t. I, núm. 1, p. 14, 1° de diciembre de 1933.
59 Berra, *La expansión...*, pp. 376 y 283.
60 Berra, *La expansión...*, p. 307.

jores condiciones de trabajo, atención médica, indemnización en caso de accidente o despido.[61]

Los empleados de muchas empresas que se anunciaban en la revista carecían de descanso dominical, de vacaciones, de seguro por enfermedades y eran, además, víctimas de constantes malos tratos. Sus salarios, además de precarios, estaban sujetos a la voluntad del patrón. A menudo el sueldo individual estaba determinado por criterios subjetivos como "mal comportamiento" o "falta de disciplina laboral". En una época donde la seguridad social por parte del Estado estaba aún lejana, las peticiones más frecuentes incluían aumento de sueldo, indemnizaciones por accidentes, contrato colectivo, servicio médico, jubilación, medidas de seguridad, escuelas y bibliotecas, lavaderos e instalaciones higiénicas en los centros de trabajo.[62]

Los obreros demandaban repetidamente la abolición del sistema de contratos por intermediarios y el reconocimiento legal de sus organizaciones. Las mujeres, que realizaban las mismas labores que los varones por menor salario y que junto con los niños trabajaban de noche, pedían igualdad, protección para sus hijos y abolición para ellas y los menores de 16 años del turno nocturno. Fatigados por las extenuantes jornadas, todos deseaban pausas de trabajo o distribución justa del tiempo de descanso, cambios de ejercicio, y sobre todo, mejor ventilación e iluminación.[63]

Los trabajadores vivían en constante zozobra pues podían ser despedidos sin aviso previo y sin razón o causa justificada. Uno de tantos

[61] Entre otras, la Ley del Trabajo de Jalisco del 3 de julio de 1923 reconocía el derecho de los trabajadores a indemnización por accidentes de trabajo y por enfermedades profesionales así como el derecho de huelga, y a los patrones el derecho de paro. Véase González Navarro, *Cristeros y agraristas...*, vol. II, p. 137.

[62] Estos derechos constaban en las leyes de varios estados. Véase por ejemplo la Ley del Trabajo de Cándido Aguilar en Veracruz.

En el D.F. y territorios se promulgó un decreto el 11 de diciembre de 1919 reglamentando el descanso semanal, pero en su artículo 3° señaló tal cantidad de excepciones "que prácticamente lo hizo nugatorio". No fue sino hasta septiembre de 1927 que se reglamentó la jornada de trabajo en los establecimientos comerciales del D.F., que fijó las horas de entrada y salida y señaló descanso al mediodía, no computable dentro de la jornada. Cueva, *Derecho Mexicano...*, p. 134.

Según *CROM*, entre 1917 y 1925 apenas en 14 estados (Campeche, Chiapas, México, Nayarit, Veracruz, Michoacán, Sonora, Coahuila, Guanajuato, Sinaloa, Querétaro, San Luis Potosí, Jalisco, Tamaulipas) se habían expedido decretos que creaban otras tantas leyes y reglamentos sobre el trabajo de jurisdicción estatal. Había leyes sobre prestaciones sociales, jornada de trabajo, descanso obligatorio, utilidades, accidentes de trabajo, y previsión social en general. Sólo en cinco estados se reglamentó el funcionamiento de las juntas de Conciliación y Arbitraje. Véase: "La legislación obrera" en *CROM*, año I, núm.14, 15 de septiembre de 1925, pp. 1-2.

[63] Varios números de *CROM*, años 1925-1928.

ejemplos denunciado en *CROM* es el de Joaquín López, separado de su trabajo por el capataz de los convertidores de la mina de Santa Rosalía, Hidalgo, por no haber podido pasar por un puente inseguro una pieza de hierro de 80 kg.[64]

Los accidentes en el trabajo eran parte de la cotidianidad. En 1933 una muestra de 60 empresas con 79 000 obreros daba cuenta de 10 023 accidentes, 58 de ellos mortales. En Ferrocarriles, con una planta de 40 529 obreros se habían registrado 2 775 percances graves y en el ramo minero, de 26 000 obreros 5 212 habían sido víctimas de accidentes, o sea uno por cada cinco trabajadores.[65]

Cada oficio tenía sus peligros o consecuencias: los cargadores se quejaban de hernias, desviaciones de la columna, fracturas; los panaderos de un sueldo mezquino por una jornada que iba de las cinco de la mañana a las 10 de la noche, y de que generalmente tenían que pernoctar en el establecimiento, acostados en el suelo y en condiciones deplorables.

En las minas había riesgos de derrumbes, caídas y explosiones. Los mineros, que carecían de atención y seguros médicos, eran fácil presa de enfermedades respiratorias, tuberculosis, entre ellas. Más que ningún otro grupo, los mineros se quejaban por abusos y trato despótico de parte de sus jefes.[66] La revista informaba de dramas frecuentes como la explosión de la mina de Real del Monte el 31 de mayo de 1925. Las demandas de los deudos por muerte de trabajadores, casi todas sin éxito, aparecen una y otra vez. Según un autor,

> lo dominante durante los años veinte fue la negociación personal ante los problemas más frecuentes. Los archivos de la Real del Monte recogen montañas de memoranda en que los trabajadores con nombre y apellido, por ejemplo, solicitan un préstamo por razones de enfermedad o muerte de un pariente cercano, así como gastos médicos para sus esposas durante el parto.[67]

Los obreros del ramo textil compartían penurias. Los de la fábrica de hilados de la Trinidad afirmaban que los trataban como "bestias" y que sus derechos eran pisoteados. Ellos, igual que muchos compañeros de otras fábricas, pugnaban por que sus sueldos no fueran por producción pues las

64 *CROM*, año I, núm. 8, 15 de junio de 1925, p. 57.

65 *Futuro*, 1° de mayo de 1934, número extraordinario, p. 87.

66 Como ejemplo del abuso que sufrían los trabajadores por parte de sus jefes, Águila refiere el caso de un minero analfabeta obligado a poner su huella digital sobre un "contrato" que al día siguiente justificó su despido. Véase Águila, "Pequeñas grandes victorias...", p. 159.

67 Águila, "Pequeñas grandes victorias...", p. 61.

máquinas eran obsoletas y carecían de refacciones. También reclamaban por la mala calidad del material, que retrasaba su labor o la hacía más pesada.[68] Los tintoreros, que empleaban tintes, sufrían constantes intoxicaciones y envenenamientos, pedían cubrebocas, antídotos y ventilación en los talleres. Los trabajadores de Orizaba, Veracruz, clamaban por la clasificación de trabajo y por mayor ingerencia gubernamental en los problemas laborales.

En la fábrica textil de la Josefina en Tepejí del Rio, Querétaro, se quejaban de que no se proporcionaba material para trabajar una semana completa; el pésimo estado de los telares reducía las utilidades y aumentaba la tarea con gran pérdida de tiempo.[69] Los obreros de este ramo exigían adaptar la máquina al operario pues las posturas que se veían obligados a tomar les producían lesiones y desviaciones. Clamaban por la humanización del trabajo. Otras fuentes revelan que en las empresas textiles una petición común era la homologación de salarios con otras regiones. La frase "anarquía salarial", frecuente en la documentación del periodo, según un autor, indicaba las diferencias de sueldo que existían en la industria textil.[70] En la fábrica la Imperial, por ejemplo, la jornada era de 14 horas, los menores de edad recibían 25 centavos diarios, el contrato era por tres meses y se les impedía sindicalizarse.[71]

No obstante que por ley las empresas deberían proporcionar vivienda a sus trabajadores, las habitaciones para los obreros, cuando las había, dejaban mucho que desear.[72] En la fábrica la Experiencia, de Atemajac, Jalisco, los dormitorios con frecuencia quedaban con la puerta abierta, o bien, por el contrario, ésta se cerraban a una hora imprevista y los trabajadores pasaban la noche a la intemperie. Las instalaciones sanitarias eran muy deficientes y constantemente faltaba el agua.

En 1921 había en el D.F. 52 fábricas textiles, de las cuales 21 tenían que cumplir con el precepto anterior. Las 11 que lo observaban sólo proporcionaban a sus empleados "oscuras crujías", sin servicios o con servicios comunes. A pesar de que estaba estipulado que la renta de las casas para obreros no debería ser mayor del medio por ciento de su valor catastral, al-

68 *CROM*, año I, núm.1, 28 de febrero de 1925, p. 32.

69 *CROM*, año 1, núm. 2, 22 de marzo de 1925, p. 14.

70 Bortz, "Relaciones laborales"..., p. 107.

71 *CROM*, núm. 35, 1° de agosto de 1927, p. 14.

72 La fracción XII del artículo 123 de la Constitución de 1917 estipulaba que los patrones deberían proporcionar habitaciones a sus trabajadores cuando los negocios estuviesen situados dentro de las poblaciones y ocuparan un número de trabajadores mayor de cien.

gunas negociaciones, como la fábrica de cigarros El Buen Tono, cobraban tan altas rentas que sus inquilinos no podían pagarlas.[73]

Según las quejas que aparecen en la revista, a menudo las demandas tuvieron como respuesta atropellos, golpizas, insultos, despidos, ceses masivos, persecuciones, expulsión de los hijos de la escuela. Huelgas y paros fueron reprimidos con violencia por autoridades locales, cuerpos del ejército o guardias blancas contratadas por los empresarios. Los ceses de profesores que simpatizan con el movimiento obrero fueron frecuentes.[74]

En el campo

Los campesinos libraban su propia lucha. A millones de ellos la Revolución no les había hecho justicia. El tibio reparto agrario apenas había beneficiado a unos cuantos.[75] En algunas haciendas o negociaciones agrícolas, como en Lombardía, se pagaba 25 centavos por una jornada de 12 horas con vales que deberían ser cobrados en la tienda de raya, como en tiempos de don Porfirio.[76] En otras, las condiciones era peores y el pago era de 12 centavos, también con vales, por 16 o 18 horas de labor. Muchas negociaciones carecían de servicios médicos y de escuela, a pesar de las leyes. Las habitaciones de los trabajadores no eran más que cobertizos improvisados y su alimentación era escasa. Los de una hacienda de Guanajuato se quejaron de comer sólo nopales, sin sal ni tortilla, "eso sí, pulque en abundancia, carne ni la conocemos". Los despidos por "haberse agotado el trabajo" eran sucesos cotidianos.[77]

Los campesinos expresaban a menudo en la revista sus quejas por el trato "brutal y criminal" de los administradores. Por citar un ejemplo: el sindicato de la hacienda de San Francisco acusaba al administrador de embriagarse y golpearlos.[78] Los afiliados a sindicatos vivían atropellos por parte de los hacendados para intimidarlos, o eran amenazados de despido o hasta de muerte. Los trabajadores de San Felipe, en Guanajuato, denunciaban ser víctimas constantes de guardias blancas al servicio del hacenda-

[73] Véase Berra, *"La expansión..."*, pp. 398-401.

[74] Véase *CROM*, año 1, núm. 2, 22 de marzo de 1925.

[75] Para 1933 sólo 26% de la población campesina había sido dotada de ejidos. *Futuro*, núm. 1, t. I, 1° de diciembre de 1933, p. 14.

[76] *CROM*, año I, núm.18,15 de noviembre de 1925.

[77] *Futuro*, 1° de mayo de 34, número extraordinario.

[78] *CROM*, año 1, núm. 4, 23 de abril de 1925, p. 25.

do para destruir su agrupación.[79] Las quejas de los peones de la hacienda de Surumato, Michoacán, eran similares. Miembros del sindicato de obreros y campesinos de Pénjamo, Guanajuato, delataron los actos de violencia cometidos por el general Fox, jefe de fuerzas federales en el estado, para reducir a prisión, sin justificación, a campesinos agremiados.[80] En Jalisco los conflictos por tierras eran frecuentes y los campesinos organizados se quejaban una y otra vez de las arbitrariedades cometidas por el gobierno de Zuno.

La vida de los trabajadores del campo no era menos precaria que la de muchos obreros urbanos. Sus viviendas eran un reducido espacio de $38m^2$ en promedio, que hacía las veces de dormitorio, recibidor y cocina, construido con adobe, cal y arena, horcones, carrizo o tiras de madera, bejuco o caña seca de maíz atada con cordeles, y techado con tejamanil, palma, zacatón, carrizo y ocasionalmente teja o ladrillo; carecerían de servicios higiénicos y de agua potable. La familia compartía con los animales domésticos este lóbrego sitio en el que una diminuta abertura apenas dejaba pasar luz y aire. El costo promedio de la casa rural era de $54.00 (menos que el precio de un corte de casimir inglés) y su duración, de 18 años.[81] Escasas pertenencias daban testimonio de la pobreza de sus habitantes, y los muebles, utensilios y herramientas revelaban una vida rudimentaria muy alejada del mundo moderno que *CROM* ilustraba: un fogón bajo compuesto por tres piedras, ocasionalmente en alto o sustituido con un brasero; catres, tablones y hamacas hacían las veces de cama. Bancas, lámpara de petróleo, mesa rústica, metates, jarros, platos de peltre, ollas de barro, cucharas de madera, canastas, trastero y comal, molcajete, machete, coa, hacha, morral, tinaja, cántaro, cubetas, palas, velas, molinillo, cajones de abarrotes para guardar ropa, y por excepción plancha de fierro y máquina de coser, y molino manual de nixtamal, completaban el ajuar doméstico. Con frecuencia la familia descansaba apretada en el mismo lecho, vestida con su ropa de trabajo. Según un observador: "En habitaciones muy pobres sólo el padre tiene sarape, que comparte con el niño pequeño; al más grande la madre lo tapa con sus enaguas y descansa cerca del fogón".

[79] *CROM*, año I, núm. 1, 28 de febrero de 1925, pp. 30-32.
[80] *CROM*, año I, núm. 2, 2 de marzo de 1925, p. 26.
[81] Véase Fabila, *La habitación rural...*, pp. 25, 26, 29, 45 y 48.

Un tibio cambio

Paulatinamente *CROM* dio pasos para acercarse a la realidad de los trabajadores. Sin duda como consecuencia del cambio en la composición política del país, del debilitamiento de la CROM y sus líderes, y sobre todo, de la inminente crisis capitalista mundial que para muchos vaticinaba el advenimiento del socialismo, y que repercutió en la vida diaria de obreros y campesinos, las inquietudes del "proletariado" ocuparon mayor espacio en la revista.[82] A partir del 1° de mayo de 1927, para conmemorar la lucha por la jornada de ocho horas de los mártires de Chicago, se intensificó la propaganda comercial nacional (hasta ahora casi nula) y se exhortó con insistencia a los obreros organizados a preferir "a igualdad de precios y calidad, los productos de nuestra industria naciente". Más de una vez en un mismo ejemplar se pedía a los consumidores "que prefieran y apoyen para hacer patria todos los artículos de la industria nacional", tales como "medias de manufactura nacional Eureka" o "calcetines de algodón Puebla". De aquí en adelante se propagaron las cualidades del Pan Ideal y de los dulces Larín, de productos de la industrial Jabonera de la Laguna, Durango, de la loza de El Ánfora. Se intentó convencer a los lectores que fumando cigarros de El Buen Tono contribuirían a la grandeza y prosperidad de México. La Cervecería Central aseguraba al "elemento trabajador" que podía también "tomar cerveza que ni perjudica su salud ni sacrifica su bolsillo".[83] Poco a poco los anuncios de bienes suntuarios fueron perdiendo terreno frente a los que incitaban al público a proteger la industria nacional y a comprar prendas de lana marca Boston Sweaters, S.A. México, "mejores que los importados", a usar sombreros Rodrigo Montes de Oca, a beber Sidral Mundet, o a preferir los Chiclets de Negociación Chiclera Mexicana o los Cupido, a los de Wrigley's. Creció la propaganda de madererías y fábricas de textiles, las mismas de las que se quejaban los trabajadores.

Sin dejar de exhibir la vida lujosa de los privilegiados, la publicación informaba a los supuestos lectores sobre acontecimientos o asuntos que alteraban su vida cotidiana como el conflicto religioso y la guerra cristera, o los que le prometían un mejor futuro: el proyecto del Código del Tra-

[82] No obstante, hay autores que afirman que durante los años treinta los salarios y nivel de vida de los trabajadores mejoró "de manera dramática", especialmente de los dedicados a la industria, y que los últimos años de la década y los primeros de los cuarenta fueron probablemente los mejores y más optimistas años en la historia de la clase trabajadora. Thompson, "Artisans...", en Guedea y Rodríguez *Five Centuries of Mexican History*, p. 318. Véase también, González Navarro, "Las repercusiones de la crisis de 1929..."

[83] *CROM*, año II, núm. 35, 1° de agosto de 1926, p. 51.

bajo, el Sexto Congreso Obrero y las leyes sobre el trabajo de mujeres y menores, la constitución de federaciones estatales, entre otros. La revista insistía en la formación de cooperativas, uniones y ligas y en el papel social del sindicato, y seguía día a día la huelga ferrocarrilera y el conflicto petrolero con la Compañía El Águila. Un suplemento sobre derecho obrero, también de reciente aparición, mantenía a los trabajadores al tanto de los avances en la legislación. No obstante, varias portadas de *CROM* se alejaron de estas inquietudes y se adornaban con elegantes damas o bellas luminarias del cine, y dentro de la revista los contrastes continuaban y evidenciaban los desigualdades sociales: ensayos como "La dictadura del proletariado" aparecía junto a "La moda al día".[84]

El balance

A pesar de todas sus contradicciones, el callismo fructificó en una legislación que repercutió positivamente en la vida cotidiana de los trabajadores y si bien no llegó a emitirse durante este gobierno la Ley Federal del Trabajo, que homogeneizara las leyes en materia laboral, se avanzó en reglamentos sobre indemnizaciones, cese, accidentes, huelgas, entre otros.[85] La CROM obtuvo para sus agremiados ventajas que iban desde el alza de salarios, incluso a niveles superiores que los que gozaban otros trabajadores, hasta la firma de contratos únicos que beneficiaban a los trabajadores de una misma rama o industria.[86]

En sus primeros años (1925-1929), la revista *CROM* es un ejemplo de lo que un estudioso del tema ha llamado el poder desenfrenado y las actitudes antidemocráticas de los dirigentes de la CROM. Los anuncios que contiene presentan un mundo tan ajeno a la mayoría de los trabajadores y tan fuera de su alcance, que en momentos parece una burla a su realidad y a su lucha; un mundo al que los líderes obreros tenían acceso gracias a componendas, alianzas y entregas que los había acercado a la élite política y económica. Más allá de reflejar la vida despreocupada de unos cuantos, *CROM* mostraba la estrecha relación de la trilogía capital, política y trabajo, y revelaba la desventurada cotidianidad de la mayoría.

[84] *CROM*, año V, núm. 109, 15 de julio de 1929, p. 24.

[85] La Ley Federal del Trabajo se emitió finalmente en 1931, durante el gobierno de Abelardo Rodríguez.

[86] Como fue el caso del contrato tipo que firmaron los trabajadores textiles con los patrones en 1927. Guadarrama, *Los sindicatos y la política...*, p. 134.

Sobre el sentido de esta publicidad sólo podemos aventurar hipótesis: es posible que los anuncios fueran sólo una manera de financiar la revista sin reflexionar en los costos sociales que ello implicaba. Es más factible pensar que la propaganda era necesaria para el proyecto de los líderes cromistas: sellar un armisticio entre el capital y el trabajo y contener los violentos enfrentamientos entre obreros y patrones que en los años veinte eran constantes, y, de paso, obtener con ello grandes beneficios. Para un autor, "la nueva élite en el poder se fue percatando de lo necesario que era promover la industrialización del país pero también entendió de manera inmediata la importancia que tenía el control de la organización laboral".[87] Quizás una faceta sutil de este control fue poner a los trabajadores en contacto con "la modernidad", convencerlos de que el país iba hacia adelante y ofrecerles un mundo ideal al que seguramente llegarían si confiaban en la CROM.

Otro autor comenta que "la marcha hacia el progreso debería hacerse a través de la penetración lenta pero efectiva del régimen capitalista y de su forma de gobierno".[88] Incitar a los trabajadores al consumo era un paso importante. Sin duda, para los dirigentes *CROM* tenía un papel fundamental en este esquema.

Por otro lado, *CROM* refleja cambios vertiginosos. En unos cuantos años "la modernidad" formó parte de la rutina diaria de un cada vez más amplio sector de la población. Los avances tecnológicos, entre ellos el uso generalizado de la electricidad y el desarrollo de los medios de comunicación, transformaron la cotidianidad y convirtieron a antiguos enseres domésticos, maquinaria y vehículos en piezas de museo, y a muchos valores, relaciones y prácticas en cosa del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

Águila, M., Marcos Tonatiuh, "Pequeñas grandes victorias: Los mineros de la Real del Monte, entre la Gran Depresión y el Cardenismo", en M. Águila, Marcos Tonatiuh y Alberto Enríquez Perea (coords.), *Perspectivas sobre el cardenismo. Ensayos sobre economía, trabajo, política y cultura en los años treinta,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

_____ y Alberto Enríquez Perea (coords.), *Perspectivas sobre el cardenismo. Ensayos sobre economía, trabajo, política y cultura en los años treinta,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

87 Bortz, "Relaciones laborales...", p. 91.

88 Guadarrama, *Los sindicatos y la política...*, p. 76.

Bach, Federico, "Un estudio del costo de la vida", *El Trimestre Económico,* 2:5, 1935.

Barbosa Cano, Flavio, *La C.R.O.M. de Luis N. Morones a Antonio J. Hernández,* Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1980.

Berra Stoppa, Érica, *La expansión de la Ciudad de México y los conflictos urbanos 1900-1930,* tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 1983.

Bortz, Jeffrey, "Relaciones laborales en la industria textil del algodón: La Convención Obrero Patronal de 1937-1939", Marcos Águila, M. Tonatiuh y Alberto Enríquez Perea (coords.), *Perspectivas sobre el cardenismo. Ensayos sobre economía, trabajo, política y cultura en los años treinta,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

Bringas, Guillermina y David Mascareño, *La prensa de los obreros mexicanos (1870-1970),* México, UNAM, 1979.

Cueva, Mario de la, *Derecho mexicano del trabajo,* México, Porrúa, 1967.

Elías Calles, Plutarco, *Declaraciones y discursos políticos,* México, Ediciones del Centro de Documentación Política, 1979.

Fabila, Alfonso, *La habitación rural en México,* México, XVI Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación, 1938.

González Navarro, Moisés, "Efectos sociales de la crisis de 1929", *Historia Mexicana,* México, El Colegio de México, 19:4, 1970.

_____, *Cristeros y agraristas en Jalisco,* México, El Colegio de México, 2001, vol. II, p. 137.

Guadarrama, Rocío, *Los sindicatos y la política en México: La CROM (1918-1928),* México, Era, 1981.

Guedea, Virginia y Jaime E. Rodríguez, *Five Centuries of Mexican History,* México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1992.

Krauze, Enrique, *La reconstrucción económica. La Revolución Mexicana,* t. 10. México, El Colegio de México, 1974.

Macías, Anna, "Antecedentes del feminismo en México en los años veinte", *Fem,* 3:11, nov.-dic., 1979.

Meyer, Jean, *Estado y sociedad con Calles. La Revolución Mexicana,* t. 11, México, El Colegio de México, 1977.

Rascón, Ma. Antonieta, "La mujer y la lucha social en la historia de México", *Cuadernos Agrarios,* 4:9, México, 1979.

Retinger, J. H., *Morones of Mexico,* Londres, The Labour Publishing Company Limited, 1926.

Rivera Castro, José, *En la presidencia de Plutarco Elías Calles (La clase obrera en la historia de México 8),* México, Siglo XXI, 1983.

Thompson, Lanny, "Artisans, Marginals and Proletarians: The Household of the Popular Classes in Mexico City, 1876-1950", en Guedea y Rodríguez, 1992.

Tuñón Pablos, Julia, *Mujeres en México, una historia olvidada,* México, Planeta, 1987.

Publicaciones periódicas

CROM, Órgano de la Confederación Regional Obrera Mexicana, México (1925-1929).
Futuro, Revista bimestral, México (1933-1934).

"BENDITA SEA TU PUREZA": RELACIONES AMOROSAS DE LOS JÓVENES CATÓLICOS EN MÉXICO (1940-1960)

VALENTINA TORRES SEPTIÉN
Universidad Iberoamericana

El 24 de junio de 1950, el papa Pío XII canonizó en la Plaza de San Pedro a María Goretti, pequeña campesina italiana quien, acechada por los deseos carnales del joven Alessandro Serenelli, resistió "una y otra vez a todas las tentaciones y amenazas, con una conciencia tan clara como lo muestran las palabras que siempre acompañaron su repulsa: 'No, no Alessandro..., eso es pecado mortal'". Finalmente, una tarde de julio de 1902, como la joven no accedía a sus deseos, Serenelli apuñaló a la joven: "...la túnica de su pureza se tiñó con la sangre del martirio, antes que con la mancha horrenda del pecado. Dio su vida por no ofender a Dios".[1] María Goretti se convertiría así en un ejemplo y modelo de lo que debía ser la relación afectiva entre jóvenes católicos: primero el martirio, antes que manchar el alma con el pecado. Y la imagen de María Goretti estaría presente en la mente de las jóvenes, especialmente en aquellas que asistían al catecismo, a las escuelas católicas y frecuentaban los sacramentos y la vida piadosa.

Si bien santa María Goretti fue un modelo para las jóvenes del mundo católico del siglo XX, gran parte de las santas canonizadas en siglos anteriores tuvieron una historia muy similar. El "olor de santidad" se lograba mediante la protección tanto de la virginidad como de la castidad, condición y virtud ésta que la Iglesia católica valorará por encima de otras virtudes y reproducirá en los medios de catequización a su alcance. La conservación de la virginidad, que conllevaba la salvaguarda del honor y de la moral tanto personal como familiar, rigió los comportamientos cotidianos de algunas jóvenes mexicanas hasta bien entrado el siglo XX, como lo veremos a lo largo de este trabajo, cuyo objetivo consiste en mostrar cómo este ideal de virtud cristiana modeló el comportamiento y el desarrollo del noviazgo entre los y las jóvenes católicos de un sector social medio y muy determi-

[1] *Juventud*, XX: 8, agosto de 1950, pp. 16-17.

nado de las zonas urbanas del país[2] al que iban dirigidos los mensajes emitidos por las revistas de la Acción Católica Mexicana (ACM).[3] A diferencia de Nikos Poulantzas, quien solamente considera el aspecto económico como valor fundamental de los sectores medios, Max Weber[4] sostiene que las aspiraciones sociales de un sector se basan en características educacionales y culturales, en la naturaleza de sus ocupaciones y en determinados estilos de vida. Desde esta perspectiva, la definición del grupo es una cuestión eminentemente subjetiva. Su poder, además de económico, es simbólico,[5] hecho que aumenta con la complejidad de las economías locales y la legitimidad de la democracia como norma social y política. A todo esto se agrega que buena parte de estos sectores en el medio social mexicano del siglo XX fundamentaba su estilo de vida en el "cumplimiento" de una moral basada en la doctrina de la Iglesia católica.

Georges Duby ejemplifica adecuadamente el sector al que hago referencia: "el nido que será exaltado como modélico en el nuevo estado burgués".[6] Familia de puertas cerradas, prolífica en vástagos, tradiciones y vocaciones sacerdotales, en cuyo espacio físico, bardas y paredes se resguardaba la intimidad. Los textos de la Acción Católica Mexicana (ACM) definen la composición de la familia urbana católica en los siguientes términos: "...por el padre, que es el jefe de la casa y trabaja para proporcionar todo lo necesario a la familia; por la madre que atiende a todas las necesidades dentro del hogar, y por los hijos que tienen la misión de obede-

[2] Soledad Loaeza sostiene que desde la colonia, criollos y mestizos fueron los antecesores de esta clase, cuyo fundamento de prestigio y privilegios se basó en la educación. Sostiene que "a través de ella han logrado crear y alimentar un cuadro de valores, creencias y símbolos, así como de normas y pautas de comportamiento destinado a compensar la debilidad de su situación estructural, a paliar la inseguridad que inspiran desigualdades no resueltas y a contrarrestar los efectos desintegradores del cambio acelerado. (Loaeza, *Clases medias y política...*, p. 43.) A diferencia de Poulantzas, quien solamente considera el aspecto económico como valor fundamental de la clase media (Poulantzas, *Las clases sociales...*, 1981), Loaeza sostiene, además, que "el siglo XX ha sido para las clases medias lo que el XIX fue para la burguesía europea, una época de supremacía, sólo que en el primer caso, el prestigio ha jugado las veces de la riqueza en el segundo". También Max Weber sostiene que las aspiraciones sociales de esta clase se basan en características educacionales y culturales, sobre la naturaleza de sus ocupaciones y sobre determinados estilos de vida. Desde esta perspectiva la determinación de las clases es una cuestión eminentemente subjetiva. Su poder, además de económico, es simbólico, lo que aumenta con la complejidad de las economías y la legitimidad de la democracia como norma social y política. (Citado por Rangel Contla, *La pequeña burguesía...*, pp. 13-15.) A todo esto agregaría que buena parte de la clase media mexicana fundamentaba su estilo de vida en "el cumplimiento" de una moral que se fundamentaba en la doctrina de la Iglesia católica.

[3] En adelante ACM. Las principales son: *Nosotras, Juventud, Colegiala, Aspirante.* Véase Torres Septién, "Lecturas para jóvenes...".

[4] Cfr. Rangel Contla, *La pequeña burguesía...*, pp. 15-16.

[5] Poulantzas, *Las clases sociales..., passim.*

[6] Duby, *Historia de las mujeres...*, p. 296.

cer, respetar y ayudar a sus padres".[7] El grupo social al que nos referimos estaba compuesto por familias favorecidas por el desarrollo económico posrevolucionario, cuyos valores se cimentaban en la religión católica que exaltaba el nacionalismo y los valores tradicionales, así como la educación universitaria —cuando menos la de los hombres.[8]

Esto no significa que este modelo particular de relación entre jóvenes se diera únicamente entre católicos: es también válido para otros sectores no confesionales y un modelo que tuvo influencia en el comportamiento de otros jóvenes y en estereotipos de la prensa y del cine, entre otras instancias.

Para este trabajo se utilizan sobre todo documentos del fondo histórico de la Acción Católica Mexicana del periodo 1930-1960, que resguarda la Universidad Iberoamericana. Por otra parte, esta investigación se complementa con testimonios orales de algunos actores sociales que vivieron este proceso. Vale añadir que, en cierta medida, este trabajo tiene tintes de autobiografía, ya que yo formo parte de este sector social.

Características generales del grupo estudiado

El hermetismo ante las influencias culturales externas fue una de las características de este grupo social. La vida en el interior de la familia privilegiaba la intimidad mediante el cuidado de las tradiciones que valoraban la subordinación de la mujer, una visión obsesivamente negativa de la sociedad moderna y una interpretación autoritaria de las relaciones sociales y de la política.[9]

[7] "Concurso de formación familiar", en *Colegiala*, 1: 21, febrero de 1951, p. 12.

[8] En la Ciudad de México, estas familias se ubicarían sobre todo en las colonias Del Valle, Anzures, Churubusco, Narvarte, Polanco, Lomas de Chapultepec y algunas otras emergentes periféricas de la capital como Ciudad Satélite.

[9] Pertenecer a estos sectores significaba una "comedia de simulacros"; consistía en "casarse bien y tener hijos saludables, una esposa comprensiva, que se ha convertido en una madre posesiva y ligeramente histérica", tener un coche y casa propia, un trabajo que permitía cuando menos unas vacaciones al año, pertenecer a algún club social o deportivo, poder ir de compras en las mejores tiendas del Distrito Federal; "...su cultura está generalmente basada en todos los prejuicios y todos los estereotipos de la política derechista..." La mayor ambición de las mujeres católicas durante las décadas aludidas era alcanzar el matrimonio civil y religioso como principio y fin de su vida. Un ejemplo de Careaga es el de los Espinosa de la colonia Lindavista: "[...] tienen tres hijos a quienes mandan a una escuela de paga para que no se revuelvan con los pobres. Les enseñan el sentido del 'orden', del 'respeto', de la religión; pertenecen al Movimiento Familiar Cristiano; votan siempre por el PAN; gustan de comer todos juntos, de ver televisión, de ir a paseos... ¡Están orgullosos de sus hijos que son 'tan dóciles y tan respetuosos' !...Van los

Las relaciones intergenéricas previas al matrimonio fueron motivo de una preocupación trascendental en la vida moral y social de las familias católicas, mismas que se manifestaron mediante comportamientos, reglas y normas, pocas veces escritas aunque generalmente presentes en la mente y las conductas de esta sociedad.

Por norma general, los padres deseaban para sus hijos una pareja que cuando menos perteneciera a un estrato similar al de su familia. Cuando esto no acontecía, era motivo de preocupación y frustración.

> Pero yo temo, yo presiento, yo creo que no va a ser feliz, y esto es lo que me parte el alma de dolor. ¿Por qué él tan agasajado, tan solicitado socialmente, que pudo elegir a cualquiera de las señoritas más bellas, cultas y de linaje distinguido, fue a fijarse en esa mujer de tan baja extracción social, sin maneras distinguidas, con altivez de orgullo y hermosura que sólo habla a los sentidos? [...]
>
> ¡Cuánto daría por equivocarme en mis predicciones! Le di a mi hijo la vida cuando nació; se la he seguido dando hasta hoy... Pues lo que me reste de ella, con efusivo placer se la diera en este momento, si con mi sacrificio pudiera asegurarle la dicha en su enlace... Traté de disuadirlo a tiempo, haciéndole ver cuanto era de mi obligación, atendiendo a los informes que tenía de la novia, y a observaciones de carácter general; no lo conseguí y desde el instante en que decidió el casamiento, no podrá quejarse de que haya faltado en algo a los convencionalismos que exige la educación...[10]

Si bien hasta estos años de nuestro estudio todavía encontramos que los noviazgos podían ser "arreglados" por los padres de los contrayentes, ya a mediados del siglo XX, en general había cierta posibilidad de elección por parte de los jóvenes. No obstante, las familias cuidaban que esta iniciativa estuviera de acuerdo con la posición social, la educación, la religión, las costumbres y los recursos económicos de las familias, de manera que la elección estaba supervisada y debía ser aprobada por éstas.

La libertad de alternativa estaba limitada en cierta manera por el patrón cultural de cada quien, y el muchacho y la muchacha tenían más oportunidades, y por lo mismo más probabilidades de casarse dentro del círculo social, cultural y religioso al que pertenecían.[11]

---

sábados de compras a Sears Roebuck, luego al cine y después a merendar al Tom Boy. Están felices porque Luis quiere ser cura, y la mujercita, seria y respetuosa, nunca va sola a ninguna parte; y las amistades que tienen son, todos, muchachos de buena familia". Careaga, *Mitos y fantasías..., passim*, 1988.

[10] Correa, *Las almas solas*, s.f., pp. 23-24.

[11] Jesús Gallardo, "Una mujer encantadora", *Juventud*, julio de 1958, p. 25.

La virginidad, "tesoro inapreciable",[12] seguía ensalzándose como una virtud superior. El sexo se denigraba aunque, a diferencia de lo sucedido en décadas anteriores, la larga batalla de la Iglesia en estos aspectos iba haciéndose cada vez más difícil frente a los embates irremediables de la influencia de otras formas de ver la vida que se recibían a través de la prensa, el cine o la televisión, que estos sectores percibían como embates a la vida privada. En general, las relaciones sexuales se concebían como una función necesaria relativa a la procreación y se les despojaba, cuando menos en el discurso, de cualquier connotación que tuviera que ver con el placer o con el deseo.

La Iglesia y sus brazos seculares —como la ACM— estaban conscientes de los cambios en las costumbres que la sociedad vivía. La modernidad significaba una amenaza a los valores relacionados sobre todo con el comportamiento de la mujer, que al recibir una educación superior dejaba el santuario que significaba su hogar y se enfrentaba a las amenazas del mundo exterior. La secularización, característica de estos años, fue un proceso muy lento que no implicaba necesariamente la desaparición de la religión, sino la reorganización de las creencias y las formas de conducta.[13] Por ello, a pesar de los cambios en los hábitos, no todas las familias los aceptaban. Por ejemplo, en este sector seguía considerándose un escándalo regresar a casa a altas horas de la noche o no llegar, usar vestidos atrevidos o tener aproximaciones afectuosas con el otro sexo. Al respecto, las revistas católicas hacían comentarios frecuentes como el siguiente: "...traducir la época presente en la propia persona con necios excentricismos es matar el buen sentido de lo moderno para vivir en épocas que nunca deberán vivirse".[14] Preocupaba la educación de las mujeres y la información que éstas recibían por múltiples conductos. Las recomendaciones de los preceptores religiosos seguían siendo similares a las del siglo XIX: no fumar, no beber, no tener más de un novio, y no proseguir estudios superiores ni profesionales, puesto que las mujeres estaban "destinadas por Dios a ser los ángeles del hogar".[15]

[12] Roberto, "Lo primero que observa el hombre en la mujer", *Nosotras*, septiembre de 1953, p. 19.

[13] Véase Martha Eva Rocha, *Historias*, núm. 35, octubre 1995 - marzo 1996, p. 120.

[14] "Modernas y modernizantes", *Juventud*, núm. 7, julio de 1949, p. 3.

[15] F. Lennon, *Privilegio, persecución...*, p. 75.

El noviazgo como preparación para el matrimonio

El desarrollo de los noviazgos entre los jóvenes católicos en la etapa preconciliar sólo se explica por el conocimiento y manipulación de la condición femenina, de la sociedad y de la Iglesia. En esos años, estas relaciones también fueron motivo de preocupación y regulación de las políticas gubernamentales. La "complicidad" entre el Estado y la Iglesia fue también un reflejo de las políticas macartistas, que se tradujo en campañas de moralización de los gobiernos de la posguerra y que tuvieron su auge en la década de los cincuenta.[16]

La ideología que subyace detrás de estas preocupaciones morales, sobre todo para la Iglesia, como la idea ancestral de la necesaria separación de los sexos, implicaba un control del comportamiento sexual. En general, los niños y las niñas católicas de los sectores medios mexicanos con mayores recursos económicos asistían a colegios particulares confesionales diferenciados por sexo. En estas décadas, los manuales afirmaban: "Si para el trato social es bueno que se reúnan los hombres y las mujeres, también conviene para las buenas costumbres que esas reuniones no sean demasiado íntimas ni frecuentes. No deben las mujeres huir de los hombres y mucho menos buscarlos, pero sí preferir las amistades de su sexo."[17] La amistad entre sexos diferentes era muy compleja, pues se creía que no podía existir sin una intención amorosa. Las relaciones intergenéricas entre jóvenes se veían, fundamentalmente, como intentos por encontrar al compañero y compañera de la vida.

El noviazgo católico, como en otras religiones, resultaba ser un asunto "de familia" en el que confluían intereses personales, familiares, morales, religiosos y sociales. En esta relación estaban involucrados Dios y la religión, así como los padres y hermanos de la novia y del novio, las amistades y la sociedad en general. Si bien el cortejo en sus primeras etapas era asunto de los jóvenes, en el momento de formalizar la relación, padres, hermanos y familiares se involucraban en ella.

En este contexto, el noviazgo tenía una función muy importante, ya que la realización de un buen matrimonio tenía implicaciones trascendentales: lograr la felicidad en la Tierra, pero sobre todo la salvación después de la muerte. El matrimonio como sacramento se consideraba

[16] Véase por ejemplo, Guillermo Zermeño, "Cine, censura y moralidad en México", *Historia y Grafía,* núm. 8, pp. 77-87.

[17] Verdollin, *Manual de mujeres...*, p. 13.

"el medio providencial escogido por Dios para lograr la conservación del género humano".[18]

Como en los cuentos de hadas, el noviazgo sólo tenía sentido para consolidar el vínculo matrimonial: "...yo creo que [el noviazgo] era conocer a un hombre, y que luego te casaras con él y pudieras ser feliz el resto de tu vida".[19] Su finalidad era tener una familia.[20] La "felicidad" se alcanzaba si la mujer se casaba vestida de blanco y con la bendición del núcleo familiar: ésta obraba como la expectativa tanto de las jóvenes como de los padres.[21]

El noviazgo se iniciaba a una edad relativamente temprana, sobre todo fuera de la capital de la república: "comenzaba comúnmente a los catorce [años]", aunque se instruía a algunas jóvenes de manera distinta: "yo obedecía a mi mamá; nunca me dijo porqué, pero siempre me dijo que no tuviera novio antes de los dieciocho años".[22] Sin embargo, las muchachas no casadas después de los veinticinco años ya se consideraban solteronas.[23] Por lo tanto, la etapa ideal del noviazgo iba de los dieciocho a los veinticuatro años.

Los jóvenes católicos se conocían a través de hermanos, primos o amigos de sus amigos en reuniones familiares, fiestas o tardeadas. En la misa dominical se generaba otro momento apropiado para conocer a un posible candidato. En varias regiones del país, jóvenes de ambos sexos se daban cita los domingos para dar la vuelta a la plaza principal: las mujeres hacia un lado, los hombres hacia el otro; de esta manera se iban viendo, hasta que el hombre, si creía ser correspondido, le aventaba una flor a la chica, y si ésta la aceptaba continuaban dando vueltas juntos. Si la situación se formalizaba, antes de entrar a la casa de la joven "echaban reja" —el joven acudía a la ventana de la novia para platicar por un rato— o "pelaban la pava" o "flirteaban",[24] es decir, coqueteaban para posteriormente entrar en una relación más seria.

18 Marisole, "Sucedió que...", *Nosotras*, noviembre de 1960, p. 10.

19 Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.

20 Entrevista con Cristina Barrón, 27 de febrero de 2003.

21 Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.

22 Entrevista con Cristina Barrón, 27 de febrero de 2003.

23 Consuelo, "Me preguntas", *Nosotras*, marzo de 1960, p. 13. Estudios recientes comprueban que en el "grupo medio" las uniones eran más tardías, solamente 41% de la mujeres contrajo una unión antes de la edad de 20 años, en comparación con el 63% del grupo agrícola. Quilodrán Salgado, *Un siglo de matrimonio...*, p. 81.

24 A pesar del rechazo a todo lo americano, ciertas palabras como *flirt* eran empleadas comúnmente. Véase Correa, *Las almas solas*, s.f., p. 87.

Las serenatas, donde generalmente se cantaban boleros muy en boga, eran frecuentes. "Un gallo" significaba que "lo tenías rendido a tus pies"; también implicaba que el joven contaba con posibilidades económicas, pues estos homenajes musicales nunca fueron baratos, a menos que el galán tuviera buena voz y se ahorrara al trío o al mariachi. Durante la serenata, la muchacha debía prender la luz de su recámara para hacer saber al pretendiente que estaba escuchando la música y que la aceptaba. No prender la luz equivalía a rechazar el halago y demostrar desdén. Si la familia estaba de acuerdo con la relación, el padre permitía al joven entrar después de la serenata y se le ofrecía algo de comer o de beber. Pero, a pesar de ello, los padres pocas veces se encontraban dispuestos a abrir las puertas de par en par a los muchachos: "... no los querían nunca".[25]

El desarrollo de la relación generalmente se llevaba a cabo bajo la mirada vigilante de los padres, quienes cuidaban la integridad moral y física de la novia. El lugar más usual para las reuniones era la casa de ella, en algún espacio abierto; la sala, el sitio más común, sobre todo al principio de la relación. Posteriormente, si ésta marchaba adecuadamente, podía ampliarse a otros espacios de la casa como el comedor o el jardín, aunque raramente a un espacio que fuera considerado como "íntimo": "En mi casa había una sala de estar en la entrada. [Mi novio] jamás entraba a mi cuarto: eso no se valía, pero a veces sí estábamos en el jardín".[26] La parte privada de la residencia tenía una connotación de intimidad que no debía ser rebasada. La novia no visitaba el hogar del novio más que en ocasiones especiales, como una reunión familiar, una celebración o una fiesta, y siempre acompañada por el chaperón. Las visitas y salidas fuera del hogar se realizaban generalmente con la compañía de un hermano o hermana de la novia, su madre o, en algunas ocasiones, la de otros amigos. Las horas de visita, así como las de los paseos, estaban perfectamente reguladas: una chica "decente" no llegaba a su domicilio después de la una de la madrugada, y eso en casos excepcionales. Igualmente, una salida por la tarde, con amigos o al cine, tenía horarios claramente establecidos y generalmente se cumplían. Los paseos en automóvil no estaban permitidos para los novios: esto último se consideraba un error imperdonable que los podía conducir a la fatalidad:[27] "Sé que es usted un caballero y le estimo su finura y su solicitud; pero no deseo que alguien se dé cuenta de que voy sola en coche

25 Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.

26 Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.

27 Roberto, "Lo primero que observa el hombre en la mujer", *Nosotras*, septiembre de 1953, p. 19.

acompañada de un hombre. Prefiero mojarme o exponerme a que se interesen en mi bolsa, ya que sé correr y defenderme."[28]

Las consecuencias de transgredir las reglas podían ser serias sin importar la edad de las jóvenes. En tanto no salieran del hogar paterno, su conducta inconveniente podía ser motivo de castigos severos como no ver al novio o no permitirle otras salidas.[29] En este sentido, las hijas solteras, aun las mayores de edad, se consideraban como hijas de familia, sometidas a las reglas familiares:

> El novio te podía visitar casi todos los días; si ibas mal en la escuela, se acababan las visitas diarias. Entonces era sólo viernes, sábado y domingo hasta las diez de la noche. Al menos así era en mi casa; y cuando se hacían las fiestas en mi casa, mi mamá salía y cerraba la puerta del jardín con candado y a las diez de la noche, si alguien salía, ya no volvía a entrar, o sea, ya no eran horas, aunque la fiesta acabara a las doce o a la una; así eran las cosas...[30]

La manera de notificar a los novios de que la visita había terminado variaba de familia en familia. En algunos casos, los padres se presentaban a despedirse o mandaban a un integrante de la familia a dar el aviso; en otras ocasiones, sonaban las llaves, e incluso se utilizaban formas tan originales como tocar un cuerno para que el llamado quedara claro.[31]

> ...al principio [las visitas eran] los sábados en la tarde, y los domingos íbamos a misa en la mañana, y luego comía él en la casa o íbamos a comer a su casa; nos quedábamos un rato en la tarde. Un detalle divertido era que como a las diez de la noche mi mamá me gritaba: "Patricia", y era que ya se tenía que ir José Manuel; o bien, si ellos tenían que salir a algún lado y José Manuel estaba de visita, mi mamá bajaba y le decía: "bueno, José Manuel, ya nos tenemos que ir", y lo sacaba del brazo.[32]

Esto tenía la función de salvaguardar la integridad y el honor de la novia, y de mostrar al resto de la sociedad que estas virtudes estaban siendo protegidas. Sin embargo, siempre hubo excepciones a la norma. Una de las entrevistadas comenta:

[28] Correa, *¡Lo que todas hacemos...!*, 1941, p. 336.
[29] Entrevista con Lucía Álvarez, 29 de diciembre de 2003.
[30] Entrevista con Elena Bilbao, 11 de marzo de 2003.
[31] Entrevista con Lucía Álvarez, 29 de diciembre de 2003.
[32] Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.

> Aquí, en México, sí [salíamos solos], pero en Puebla teníamos que llevar chaperón. Era absurdo. Yo le decía a mi mamá: "a ver, explícame. Yo el domingo me voy con José Manuel en el coche a México, cada semana solos y no pasa nada, y si pasa tú no te enteras, no te hace bronca; y aquí en Puebla tengo que salir con chaperón... explícame, yo no entiendo". Es que en Puebla la gente habla; entonces ése es el problema.[33]

Se daban casos de vigilancia extrema donde los padres no permitían a sus hijas ninguna salida: "Poco le faltó a mi papá para quedar como el personaje... en *El castillo de la pureza* de Ripstein que no dejaba salir a sus hijas...".[34] La vigilancia cooperaba a limitar el papel sexual de la mujer dentro de la relación, ya que las restricciones evitaban que los jóvenes expresaran abiertamente sus deseos delante de los demás y menos aún de los padres. En las revistas para jóvenes católicas se hacía hincapié en que las mujeres "de la edad y condición que sean" debían evitar paseos con desconocidos y aun tener cuidado con los conocidos. La mujer tenía el "ineludible deber de conservarse pura, honrada y de dar buen ejemplo en todas partes y en todo momento",[35] lo que implicaba no mostrarse cariñosa con el sexo opuesto en ninguna ocasión.

Por ello, las muestras de afecto resultaban también problemáticas y generalmente cargadas de culpa. Algunos padres no permitían ni que los novios se tomaran de la mano: "recuerdo un día que estaba sentada con mi novio en la sala y teníamos las manos entrelazadas; no me dí cuenta de que mi papá se acercaba. En ese momento le solté la mano, pero mi cara se puso tan roja que me delató".[36] Las caricias se limitaban a lo mínimo; al respecto, los consejos eran como el siguiente: "Vuelvo a repetirte, hija, que no permitas familiaridades o caricias de los jóvenes que te rodean: no permanezcas a solas con un muchacho, sobre todo en las horas de la noche. Nunca vaciles en poner un hasta aquí a una situación que pueda significar un peligro; corta inmediatamente, busca la compañía de otras personas..."[37] El beso se consideraba como un símbolo sagrado y bello: "una madre besa a su hijo, se besa el crucifijo, un enamorado besa la mano de la amada"; sin embargo, el beso entre personas solteras se convertía en pecado "cuando aparece la pasión".[38] Un beso entre novios no debía dar-

33 Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.
34 Entrevista con Laura Ortiz, 28 de febrero de 2003.
35 "Costumbres peligrosas", *Nosotras*, octubre de 1960, p. 18.
36 Entrevista con Lucía Álvarez, 29 de diciembre de 2003.
37 Entrevista con Lucía Álvarez, 29 de diciembre de 2003.
38 "¿Es pecado besar?", *Juventud*, vol. XIV, mayo de 1944, p. 27.

se en la boca, y mucho menos podía haber contacto de lengua, "porque así me lo dijeron".[39] Al respecto, las publicaciones dirigidas a las jóvenes católicas daban explicaciones con visos científicos y moralistas: "El beso, que debe ser una manifestación de afecto, se convierte en un grave peligro, sobre todo si es un beso en la boca, por las influencias particulares que ejerce sobre el sistema nervioso y sobre los órganos del cuerpo. El mejor de los hombres o la mejor de las mujeres puede ser arrastrado por estas sensaciones, a actos reprobables."[40] Una de nuestras entrevistadas afirma: "...para los hombres era una circunstancia bastante difícil, situación por la cual normalmente acababan con prostitutas; los muchachos saliendo de ver a la novia, sacaban dinero de donde podían y a ver con quién acababan..."[41] Las mujeres se quedaban enfriando sus emociones o llevándolas a la cama en soledad. En el discurso repetitivo de las revistas se les reiteraba que ellas podían ser la causa del pecado del hombre: "¿nos damos cuenta de que podemos ser ocasión de pecado y que los pecados cometidos por culpa nuestra pesan sobre nuestra conciencia?"[42]

Como estrategia de resistencia social

Las pocas oportunidades de transgredir las reglas se daban en momentos que favorecían un paseo, una puesta de sol —"cosas así muy romanticonas"—,[43] las despedidas cuando —el novio podía "robarle un beso" a la joven—, o en una fiesta en el momento de bailar.[44] Por ello, los bailes eran tan temidos y reglamentados por la Iglesia:

> No es necesario hacer desfiguros para bailar el Surf, el Rock, el Danzón, la Cumbia y cualquier ritmo moderno que salga, se puede bailar con moderación, con buen gusto, sin perder esa feminidad que nos debe distinguir al ejecutarlos. Evitemos pues lo grotesco, seamos sutiles bailando, no perdamos la figura, ni mucho menos la dignidad de la mujer cristiana: evitemos los peligros que el sentido común nos indica: bailar a media luz, la misma pareja toda la fiesta, bailar muy cerca de él... de nosotras depende que esa diversión agrade a Dios.[45]

39 Entrevista con Laura Ortiz, 28 de febrero de 2003.
40 "Qué hago", *Nosotras*, septiembre de 1945.
41 Entrevista con Laura Ortiz, 28 de febrero de 2003.
42 "Comentarios", *Nosotras*, noviembre de 1945, p. 5.
43 Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.
44 Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.
45 María Dolores Pérez, "Dignifica el baile", *Juventud*, julio de 1965, p. 13.

Eduardo Correa, en una de sus novelas elabora el siguiente diálogo entre una joven "moderna" y un joven "conservador":

[Él]: —El baile lo practico como algo de gimnasia o de deporte, y lo tolero como complemento de educación social...

[Ella]: —En efecto —asiente la señorita Oronoz—, tú no bailas como los demás.

[Él]: —Bailo como caballero y reconozco que todavía bailando así, existen peligros morales.

[Ella]: —¿Ya viene el sermón?

[Él]: —La verdad.

[Ella]: —¿Por qué, sin hacer nada malo, no darle al baile un poquito de mayor encanto?

[Él]: —No sé si alguien pueda hacer ese milagro. Yo no.

[Ella]: —¿Por qué?

[Él]: —Porque mi bestia es muy salvaje, ya te lo he dicho. No se conformaría con poco. Teniéndola a raya me da guerra aún, y necesito refrenarla.

[Ella]: —¿Cómo lo haces?

[Él]: —De distintas maneras.

[Ella]: —¿Me confías alguna?

[Él]: —Por ejemplo, al danzar sustituyo la belleza de mi compañera, su juventud y su hechizo con una visión de realidad.

[Ella]: —¿Cómo?

[Él]: —No la miro como es, sino como tiene que ser. La despojo de sus encantos y me la represento ya como un esqueleto.

[Ella]: —¡Qué bárbaro!... ¿Sabes? Me dan ganas de decirte que eres más bestia que tu bestia.

[Él]: —Ya lo dijiste; lo acepto con orgullo y lo rubrico con un... Amén.[46]

Correa, desde esta postura, abunda en el tema:

[...] los vinos espirituosos, escanciados con abundancia, aceleraba el ritmo de la sangre y encendía sus luces fantasmagóricas en los cerebros, el antiestético baile moderno, hecho para avivar los sentidos con las brasas del deseo, al compás de una música sensual, voluptuosa, cosquilleante, hacía que los bailadores se entregaran con más desenfreno al placer de estrecharse, de apretarse, de confundir los cuerpos, de abrasarse con el mismo aliento para realizar el diabólico ideal de ofrecer a los ojos de los demás casi el espectáculo de una línea...[47]

[...] ¿Podrá creerse que la carne flaca y pecadora, adobo de concupiscencia, resista a las exigencias del instinto sexual y el alma no se mancille con pensamientos y

[46] Correa, *¡Lo que todas hacemos...!*, 1941, p. 96.

[47] Correa, *Las almas solas*, p. 101.

> deseos?... ¿Qué puede la mujer conservar de su pudor, célico encanto, después de que arrebatada por la armonía de la música, la alegría del vino y la fiebre de la conversación amorosa, haya salido de los brazos del hombre que la ha estrechado fuertemente contra sí y la ha abrasado con su aliento y necesariamente la ha hecho arder en las llamas del deseo?... ¡Y esto se hace, y se ve, y se tolera y hasta se aplaude por los padres y las esposas y los hermanos y los novios!...[48]

Para que una joven pudiera bailar sin ofender a Dios, debía tener en cuenta que el baile

> no es una ocasión próxima de pecado o de fuertes tentaciones,... cuando no sea demasiado frecuente,... siempre que lleve recta intención, y vigile su actitud, sus palabras sus pensamientos y deseos y evite todo aquello que pudiera hacerle perder el dominio de sí misma... y no encuentre que el baile, es nocivo para su vida interior y su amistad con Dios.[49]
>
> [Mostrar actitudes cariñosas] no digo, delante de amigos puede que sí. Pero... si estabas en un baile o fiesta donde había señores y señoras, no, no; agarraditos de la mano y ya, párale de contar, y ahí medio "arrecholadita" [*sic*] cuando lo amabas, pero siempre guardando la distancia apropiada.[50]

Las revistas para las jóvenes indicaban que resultaba preferible no bailar muchas piezas con el mismo joven en la misma reunión. Y tampoco era recomendable bailar con desconocidos: en caso de que un joven se acercara, había que excusarse con amabilidad. Tampoco se debía tomar en serio los halagos y galanterías de los jóvenes, "pues por lo general es que se sienten obligados a decir algo agradable".[51]

Generalmente, muchas de estas actitudes tenían que ver con el miedo "al qué dirán". Bailar "de cachetito" no se hacía frente a mayores, ya que se temía que dijeran: "mira nomás fulanita, cómo está bailando; pero cómo la deja su mamá, que la viera su mamá".[52]

La familiaridad con el joven, la cercanía e incluso el tutearse, eran modas que para los mayores no resultaban fáciles de aceptar. Correa lo ejemplifica: "Repudio la camaradería con que se conducen ahora hombres y mujeres, por lo que moral y socialmente perjudica a ambos; tolero lo del tuteo por menos inofensivo... pero pienso que la mujer, a medida que se acerca más al hombre, pierde mucho de su encanto y su prestigio, con perjuicio también para éste".[53]

48 Correa, *Las almas solas.*, s.f., p. 102.

49 María Clara, "¿Bailo?", *Juventud*, vol. XVIII, núm. 10, octubre de 1948, p. 22.

50 Entrevista con Elena Bilbao, 11 de marzo de 2003.

51 Martucha, "Cartas para ti", *Aspirante*, núm. 83, enero de 1946, p. 19.

52 Entrevista con Elena Bilbao, 11 de marzo de 2003.

53 Correa, *¡Lo que todas hacemos...!*, 1941, p. 63.

Se puede entender que las relaciones íntimas prematrimoniales fueran impensables en esos años: el lazo eterno de la relación no culminaría. Las mujeres eran instruidas para dar su afecto a los hombres en pequeñas dosis y la entrega de sí mismas no debía realizarse hasta después del compromiso formal ante Dios y el Estado, lo que les daba la certeza de que ese hombre estaría con ellas "por el resto de sus vidas". La relación se pensaba para siempre.

Además del contacto físico, algo que se cuidaba con esmero era lo que se veía, ya que la mirada se consideraba como un sentido por el cual entraban las tentaciones al cuerpo. La Iglesia se preocupó de ello: la lectura de libros y revistas, las películas a las que se podía acudir, estaban claramente reglamentadas. Las películas resultaban ser una fuente de información[54] y el cinematógrafo otorgaba el espacio donde se las ingeniaban para prodigarse alguna que otra caricia: "... en el cine, porque ibas al cine a todo menos a ver la película..."[55]

Curiosamente, la palabra amor no es la que tiene mayor presencia en los artículos ni en las entrevistas. La Iglesia definía el amor entre jóvenes como "la atracción que experimenta el alma hacia otra alma descubierta a través del cuerpo". Nuevamente, la negación del cuerpo: "El cuerpo con su forma, sus dimensiones, su color, sus gestos, ademanes y movimientos, es la palabra sensible del alma".[56] El amor, en el discurso, se definía como un mito; como "un conjunto de conductas y de situaciones imaginarias". El amor para las jóvenes consistía en "idealizar y adorar".[57]

La mujer, bastión del modelo de noviazgo católico

En el discurso y la práctica operaba un código de moral desigual.[58] La joven sabía que ella debía ser siempre fiel al esposo, pero no así éste, a quien la infidelidad le estaba socialmente permitida: "...cuando me iba a casar [mi padre me dijo]: 'para que tu matrimonio dure, debes de soportar la infidelidad de tu marido, que es natural en el hombre; y la mujer no puede, vaya, ni con el pensamiento, serle infiel a su marido'."[59] Esta condi-

54 Entrevista con Elena Bilbao, 11 de marzo de 2003.
55 Entrevista con Elena Bilbao, 11 de marzo de 2003.
56 Gar-Mar, "El amor", *Juventud*, febrero de 1952, p. 20.
57 Careaga, *Mitos y fantasías...*, p. 191.
58 Martha Eva Rocha, *Historias*, núm. 35, octubre 1995-marzo 1996, p. 130.
59 Entrevista con Laura Ortiz, 28 de febrero de 2003.

ción muchas veces resultaba favorecida por los mismos padres de familia, quienes iniciaban a sus hijos varones en la actividad sexual llevándolos a prostíbulos.

Desde siglos atrás, la posición masculina prevaleció sobre la femenina. La atracción entre jóvenes debía ser demostrada inicialmente por el hombre, quien debía tomar las primeras acciones para conquistar a la señorita. En las mujeres, estaba la responsabilidad de valorar si aquél era digno de su atención, de su cariño y de su tiempo; la iniciativa provenía de ellos y la decisión, de ellas.

El hombre en el noviazgo ejercía su deseo activamente: él conquistaba y ella debía ser conquistada. "... A los muchachos, por su misma naturaleza, les gusta ser ellos lo que conquisten y no los conquistados."[60] Esto se manifestaba como una simulación. Aun los títulos de los mismos artículos lo aclaran: "Cómo nos dejamos pescar (por el que ya cayó)".[61] Sin embargo, este juego de la conquista masculina se seguía sin escapatoria. En una novela de la época, el joven se lamenta de no encontrar a la mujer adecuada:

> No, padrino; la busco y alterno con ella; no le niego a mi juventud una de sus mejores alegrías; son ellas las que, ansiosas de marido, no han sabido conquistarme. Me les he acercado lleno de ilusiones y me las han desgarrado con su frivolidad. Son muñequitas de salón que no piensan más que en lucir, alhajarse y deslumbrar; he inquirido sobre sus vidas, y las he hallado vacías; mucho tennis, mucho bridge, mucho five o'clock tea, mucho paseo y exhibición y sin saber pizca de las atenciones de casa, que deberían ver como su reino.[62]

Una joven católica debía recurrir a la oración para pedir a Dios que enviara a su vida al hombre indicado, no tanto al deseado:

> Y en tus peticiones para tomar el estado en el que se vive con un hombre para hacerse ambos santos, darle a Dios hijos santos e irse al cielo todos juntos... ora diariamente y platica con Cristo sobre tus inquietudes sentimentales y tus sueños hogareños, eso le hace mucha gracia a Él. Dile cómo te gustaría el compañero de tu vida, pero nunca le pidas que te dé a Fulanito o a Zutanito. Él te pondrá delante y te dará más de lo que tú te pudieras imaginar...[63]

[60] "¿Ella?... Ella no es mi novia", *Nosotras*, junio de 1960, p. 27.
[61] *Juventud*, enero de 1954, p. 46.
[62] Correa, *¡Lo que todas hacemos...!*, 1941, pp. 36-37.
[63] Jesús Gallardo, "Una mujer encantadora", *Juventud*, julio de 1958, p. 25.

La mujer debía esperar que fuera el joven quien la buscara, quien la llamara. Una joven decente jamás llamaba por teléfono al novio. Él tenía este privilegio y la mujer debía esperar pacientemente la llamada anhelada. En un artículo se comenta lo siguiente:

> —¡Yo no sé con qué clase de chicas se lleva mi hijo Pablo, pero no estoy nada tranquila! ¡Cómo es posible que una joven digna y recatada le llame todo el día por teléfono aquí a su casa y hasta a su oficina, que lo invite, que lo persiga! [...] Esa, ¡esa no es mi novia! Mi novia no me llama, yo soy quien la busca. Tranquilízate, mamá, para novia he buscado a una muchacha buena, seria, en la que creo encontrar las cualidades que tú tienes...[64]

El ideal masculino de la mujer que habría de convertirse en la compañera para toda la vida se basaba en las cualidades que ésta tuviera en función de su papel de esposa y madre. "Para el matrimonio, para el engarce o montura de las joyas del alma, los hijos, hay que escoger el mejor metal, el más rico y consistente", que no podía ser la mujer "moderna, frívola, sin formación religiosa sólida, incapaz de comprender la misión augusta de la maternidad, ni de medir sus responsabilidades".[65] Estas cualidades se buscaban a través de la conversación y la mirada: "La conversación me da la clave de su cultura por medio de los vocablos empleados y la mirada me indica, siendo como son los ojos las ventanas del alma, su sinceridad, base inicial indispensable de cualquier relación amistosa susceptible de crecimiento posterior."[66]

En una conversación en la novela de Correa, una madre le dice a otra en relación con la felicidad futura de la hija:

> [A]: —Hazla creyente, recatada, modesta, hacendosa, trabajadora, apta para las labores domésticas y femeniles.
>
> [B]: —Tú desearías que no saliera de la iglesia y de la cocina. Una beata.
>
> [A]: —No es tal mi intento. Un poco de todo; lo que basta para llenar los deberes morales y los del hogar. No quiero que huela a puro cochambre ni a puro incienso.
>
> [B]: —Es piadosa; oye misa diario y asiste a sermones.
>
> [A]: —La religiosidad no consiste en rezar mucho o en atiborrarse de solemnidades del culto. Eso es piedad exterior. Lo urgente es la interior. Que tenga principios sólidos, que a ellos ajuste su vida y que del trabajo, del esparcimiento, de la alegría y de la pena haga una oración.

64 "¿Ella?... Ella no es mi novia", *Nosotras*, junio de 1960, p. 27.

65 Correa, *¡Lo que todas hacemos...!*, 1941, p. 433.

66 Pedro, "Lo primero que observa el hombre en la mujer", *Nosotras*, junio de 1953, p. 19.

[B]: —Con todos esos primores que sueñas no conquistará a nadie y se quedará a vestir santos.

[A]: —Puede ser. Nadie conoce el porvenir. Pero te aseguro que sólo yendo con ese bagaje al matrimonio, donde la mujer es la que forja la ventura, contará con crecido porcentaje de probabilidades para lograrla.[67]

Por otro lado, al hombre que elegía a una mujer con la intención de casarse, se le recomendaba que ésta fuese: "[...] íntegramente cristiana, con una piedad ilustrada, con una religión vívida. Poseer espíritu de sacrificios, abnegación, carácter formado, que tenga por norma de su vida EL DEBER. El deber ante todo y sobre todo. Deberes como cristiana, como esposa, como madre educadora, como ama de casa."[68] Además, esa mujer ideal debía estar preparada en las "artes domésticas": saber limpiar la casa, coser, guisar, lavar y planchar, que obraban como "una segunda naturaleza de la mujer" a la cual se le recomendaba que, si no le gustaban, mejor no se casara. [69]

Los hombres buscaban en las mujeres que "fueran simplemente mujeres", es decir, amas de casa impecables: "Cuando un hombre pide que una mujer sea simplemente una mujer, quiere que ella le sea fiel a su propia vocación, que no se sorprenda de todos los rasgos de snobismo que las actuales normas de nuestra sociedad le ha permitido adquirir y mantenga sus rasgos de feminidad y delicadeza propios del espíritu de la mujer."[70]

Los comentarios que los jóvenes hacían en los artículos sobre la novia perfecta iban cargados de ideología: el temor a la sensualidad masculina estaba siempre presente.[71] La mujer existía valorada en tanto que su imagen estuviera supeditada a la del hombre: a la del padre, en cuanto a que su comportamiento lo honraba o lo envilecía, y a la del esposo, puesto que él era el responsable del buen comportamiento de su mujer. El rol femenino en el noviazgo también dependía de lo que el novio esperara de ella, y de esto resultaba que una mujer independiente y autónoma difícilmente podía considerarse como una buena candidata para un noviazgo o un matrimonio entre "gente decente", es decir, educada y católica.

La mujer valdrá más a los ojos de los hombres [...] si se modela de acuerdo con sus sueños [...] todas aprenden que para gustar hay que abdicar [...] Si quieren

67 Correa, *¡Lo que todas hacemos...!*, 1941, p. 104.

68 Verónica de C., "Elección de esposa", *Juventud*, julio de 1956, p. 23.

69 "¿Quieres casarte?", *Juventud*, noviembre de 1960, pp. 20-22.

70 "Las relaciones", *Juventud*, agosto de 1956, p. 20.

71 Octavio Pérez Franco, "Así piensan ellos", *Juventud*, núm. 373, octubre de 1965, p. 12.

> esbozar una amistad o un romance, deben evitar con todo cuidado el que parezca que la iniciativa es suya; a los hombres [...] les espanta la audacia excesiva, o la demasiada cultura, inteligencia o carácter [...] Ser femenina es mostrarse impotente, fútil, pasiva y dócil. Toda afirmación de sí misma disminuye su feminidad y posibilidades de seducción.[72]

Estas afirmaciones se validaban en algunas novelas de escritores católicos como Eduardo J. Correa, quien en *¡Lo que todas hacemos!...* argumentaba:[73]

> He soñado quizá un imposible; pero no admito que la mujer no sea vaso de pudor; que no llegue a los brazos del esposo, trémula de emoción ante el misterio, limpia, casta, intocado el cuerpo, vírgenes los labios, inmaculada el alma, sin recuerdos que la inquieten, sin remordimientos que la torturen; que entre ella y el marido no se alce la imagen de otro, del usurpador, del que antes robó la miel del panal de la boca, del que sorprendió secretos de hermosura en el cuerpo y hurgó en los escondrijos del corazón...[74]

Por tanto, la responsabilidad del buen funcionamiento del noviazgo recaía en la mujer decente, pudorosa y moral, con otras virtudes como las de ser "amante, sufrida, abnegada, tierna, compasiva, dulce y comprensiva".[75] El pudor "como temor casi instintivo y que de ordinario está en relación directa con los procesos sexuales"[76] se convertía en un arma muy bien utilizada y manipulada por padres y religiosos y a través de él la castidad de la joven era defendida. El pudor y el recato debían coexistir en la "coraza de la joven", contrarios al "descoco, la provocación y la desvergüenza" atribuidos a la joven moderna.[77] Al respecto, las revistas católicas afirmaban:

> [La mujer mexicana] sabe que ocultar —sin aspavientos ni mojigaterías— lo que la naturaleza, la dignidad y la Ley de Dios reclaman no es un crimen, sino un sagrado deber y un santo misterio que se trocarán después en cúmulo de felicidad. Sabe que tiene cosas que mostrar santas, puras, irresistibles; que posee armas de indudable legitimidad, de loable uso que le darán un triunfo cierto y eterno...[78]

72 De Beauvoir, *El segundo sexo*, t. 2, p. 80.

73 Correa, *¡Lo que todas hacemos...!*, p. 439.

74 *Ibid.*, p. 506.

75 "Tu serás una mujer", *Colegiala, la revista de la joven mexicana*, septiembre de 1949, pp. 9-10.

76 De la Vassiere, *El pudor instintivo*, p. 9.

77 Luz Gallegos, "Angelicalmente puras", *Juventud*, mayo de 1959, p. 5.

78 Úrsulo G., "¿Sabes por qué protestan las muchachas americanas?", *Nosotras*, noviembre de 1947, pp. 16-17.

Desde el noviazgo, la mujer se supeditaba al dominio masculino; la misma sociedad y la moral cristiana investían a cada género con un rol claramente específico, mismo que trascendía hasta el ámbito del matrimonio: "...los argumentos que defienden la existencia de límites en los ámbitos de comportamiento remiten a dos grupos de roles. Para el hombre, el carácter de 'proveedor' del hogar, fundado en el mito del macho cazador, mientras que para la mujer la 'reproducción', tanto en el sentido simple como en el ampliado: '[...] a la mujer se le adscriben comportamientos como madre-esposa, religiosa, solterona y prostituta'".[79]

Para los jóvenes quedaba explícito el ideal de mujer en que los muchachos habrían de basar su elección. La futura esposa debía contemplar en el hogar "[...] su oficina, laboratorio o taller", lugar donde debería encontrar "las máximas satisfacciones".[80]

Aunque en la esfera del noviazgo no se desarrollaba esa dinámica explícitamente, la mujer asumía ya la tarea de buscar protección, seguridad y estabilidad en un hombre, características que hacían posible pensar en la procreación y en la integración de un hogar. Y el hombre deseaba proteger al sexo débil y buscar para el resto de su vida a la compañera y amante a la vez, responsable de los hijos y del espacio doméstico. Se consideraba que al hombre le gustaba saberse poseedor de una gran virilidad y dominar y mantener a flote su casa.[81]

La sexualidad: una relación pospuesta

La sexualidad estaba limitada en ambos casos. No se permitía ejercerla libremente y se restringía al mínimo contacto, postergándola hasta el día del matrimonio. En los mensajes a los jóvenes esto quedaba claramente explícito:

> Más grave todavía es el riesgo de reducir sus relaciones a la dimensión física, puramente sexual, o dejar que ella sea la que predomine y constituya el interés fundamental de la pareja [...] El sexo, elemento integrante del amor matrimonial, no constituye el centro de la persona, y por lo tanto tampoco es la esencia del amor, adhesión personal y libre al otro en su integridad. Tanto que el sexo puede convertirse, en vez de expresión de amor, en puro egoísmo.[82]

79 Morán Quiroz, "Roles de género...", p. 7.
80 Jesús Gallardo, "De novia a desposada. Cómo ser bella", *Juventud*, mayo de 1958, p. 10.
81 "Las relaciones", *Juventud*, agosto de 1956, p. 20.
82 Maciel, *El noviazgo...*, s.p.i., p. 19.

Las mujeres, siempre consideradas como el sexo débil, eran guiadas por sus padres, por sacerdotes o por religiosas para cumplir con los mandatos sociales y morales. Ellas tenían como prioridad absoluta el amor a Dios, el amor fundado en el ejercicio de las virtudes, sobre todo en la pureza, a semejanza de la Virgen María, figura cardinal en la vida femenina. La idea de pureza se daba en el registro sexual;[83] era la virtud por excelencia, la que simbolizaba a María y que llevaba implícitos en su significado algunos conceptos morales que conformaban contraposiciones tales como las existentes entre el pecado y la virtud, o entre la sexualidad y la virginidad. Si la Virgen fue pura desde su nacimiento y concibió por obra y gracia del Espíritu Santo, la mujer debía tratar a toda costa de imitarla y puesto que nadie nació sin pecado original excepto ella, y mucho menos concibió sin la colaboración de un hombre, entonces la joven debía ser pura en todo lo que estuviera a su alcance y durante el noviazgo se originaba el momento perfecto de su vida para demostrar a Dios y al mundo la pureza de su alma. "Solo así el alma de la joven representará una bella imagen de María y no una Venus impúdica." La pureza tenía un significado material: lo puro era lo limpio. La pureza implicaba el completo dominio de lo espiritual sobre lo material-corporal, por lo que la Iglesia se daba a la tarea de persuadir a las mujeres invitándolas constantemente a que antepusieran su alma sobre el cuerpo y a cultivarse espiritualmente en lugar de honrar su físico. Los discursos de la Iglesia iban en ese sentido: "Queremos una juventud pura y fuerte, una juventud que se abra a la vida con alegría y optimismo, una juventud fresca y sana que sea verdadero renuevo y esperanza segura para nuestra patria. Queremos una vida familiar profundamente cristiana que prepare la transformación de nuestra sociedad."[84]

La doctrina cristiana se constituía por binomios que marcaban la diferencia entre la bondad y la maldad, es decir entre lo propio de Dios y lo referente al demonio. Bajo esta pauta maniquea, las mujeres no tenían otra posibilidad más que escoger entre ser buenas o malas, virtuosas o pecadoras, y la misma sociedad sólo le permitía a este género recorrer cualquiera de los dos caminos posibles: el del bien mediante el matrimonio o la vida religiosa, y el de la liberalidad, sinónimo de prostitución. "¡Cuántas jóvenes ricamente vestidas y ataviadas con la brillantez de zafiros y esmeraldas, andan por esos mundos con la desnudez y miseria sobre sus almas! Han perdido la joya más hermosa, que fascinará, triunfante, al Dios del cielo

[83] Schilgen, *Normas morales...*, p. 35.

[84] "Lo que tenemos. Lo que queremos tener", *Juventud*, agosto de 1945, p. 24.

para trocarlo en la más fina Perla de la Concha más bella: La pureza."[85] En el aire quedaba aquella que no se casaba ni se perdía, la denominada "solterona", y a ella se dirigiría otro tipo de discurso moral y social. Pero, sin duda, el miedo a "quedarse a vestir santos" resultaba real. La mujer que no se casaba, sin estudios ni preparación, tenía frente a sí una vida realmente oscura, de nula realización individual.

La contraparte del pudor en el hombre yacía en la caballerosidad. "Para el hombre, el respeto al amor debe ser sinónimo de caballerosidad y para la mujer, este sentimiento de respeto debe traducirse en pudor." Pero aun esta galantería dependía del comportamiento femenino: "Pero si la mujer no sabe darse a respetar, esa caballerosidad será sólo aparente y fingida, obligada por la mujer, esposa y madre."[86] Parte de ese atributo se expresaba en demostraciones tangibles, como que el hombre jamás debía permitir a la joven pagar en su presencia: "Vendo ideas de tiempos remotos, y entre ellas se destaca la de valor por los prestigios de la hispanidad y oponerme a la invasión del pochismo. No puedo avenirme a que una dama vacíe su bolso en mi regalo. Lo siento depresivo para el varón".[87] "...Para mí como hombre, es vergonzoso ir a un café y dejarme obsequiar por una señorita."[88]

La memoria colectiva de la infancia de este tipo de familias está llena de temor y sentimientos de culpa por la presencia de tabúes físicos y sexuales. La repetición constante hacía que la mujer intuyera que el cuerpo obraba como el enemigo del alma "y el obstáculo mayor en el camino de la salvación".[89] La lujuria como pecado capital "no solo afea en forma tremenda el alma, sino que más que ningún otro, es responsable de las peores fealdades físicas". Inclusive se aseguraba que "un gran porcentaje [de personas] en los manicomios, hospitales y cárceles son producto de este pecado".[90]

Estas ideas inculcadas por la Iglesia y por la familia creaban en la mente de la joven una idea muy confusa sobre el noviazgo, puesto que no existía discurso religioso que se dirigiera al género femenino, que no hiciera referencia directa o indirectamente a estos aspectos, ya fuera ensalzando la gracia y el ejemplo de la Virgen, ya fuera rechazando el deseo carnal y

[85] Ismael Casas, "Tus miradas", *Juventud*, febrero de 1951, p. 3.

[86] "Sentimiento delicado", *Colegiala, la revista de la joven mexicana*, junio de 1949, p. 3.

[87] Correa, *¡Lo que todas hacemos...!*, p. 136.

[88] *Ibid.*, p 143.

[89] Duby, *Historia de las mujeres...*, p. 16.

[90] "Los pecados capitales enemigos de la belleza", *Nosotras*, enero de 1960, p. 21.

mostrando claros ejemplos donde el espíritu vencía a la carne, tales como María Magdalena o la misma María Goretti. Por ello, para las jóvenes las relaciones con el sexo opuesto significaban el seguimiento de "... una religión culpígena, dolorosa, no razonada [...] muy castrante para la mujer, sumamente castrante para la mujer".[91] El respeto y el honor se confundían generalmente con el miedo, y los hombres fungían como parte de la otredad a la cual ellas temían: "[las relaciones con el otro sexo] eran muy distantes... Para mí eran muy temerosas, de mucho miedo".[92] El miedo tenía sus raíces en la amenaza que constituían los hombres para las mujeres en materia sexual y, por tanto, la posibilidad de pecado y condenación. En los colegios, las religiosas argumentaban cosas como ésta: "... los malos de los hombres que siempre están buscando a ver cómo te sacan algo,... este tipo de temor de que siempre, seguramente, son malos, de que... quieren hacerte daño... así era".[93] Este tipo de discurso, aunado a la falta de conocimiento real del sexo opuesto, favorecía el temor: "En realidad es importante situarse en la época... era difícil entablar este tipo de relación porque uno no estudiaba con ellos, no sabías cómo tratarlos y había una serie de tabúes, que era difícil, porque no se podía hablar de ellos y bueno si lo hablabas con tus papás creo que se volvía todavía peor. Y bueno... ¿con quién lo hablabas?..."[94] Finalmente, los jóvenes descubrían al otro poco a poco, aunque más bien en términos de irse imaginando cómo sucedían las cosas.

También estaba el temor a no cumplir con el papel asignado por la familia para salvaguardar el honor y el respeto de la familia; predominaban las "relaciones de respeto y de amor [...] que era como un ejemplo de la familia [...] la figura del padre y de la madre [...] la relación de pareja era para toda la vida, era un compromiso que hacías contigo mismo y con el otro".[95] El honor de la familia, entendido como la salvaguarda de la virginidad femenina, era un valor inestimable. Un padre podía "morir de vergüenza" en el sentido estricto, al ver manchado su nombre por una hija que tenía relaciones sexuales con un joven antes del matrimonio.[96]

Sin embargo, ni la Iglesia ni la familia ayudaban a la joven en este proceso. Resultaba sumamente complicado el descubrimiento y acercamiento

[91] Entrevista con Laura Ortiz, 28 de febrero de 2003.
[92] Entrevista con Cristina Barrón, 27 de febrero de 2003.
[93] Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.
[94] Entrevista con Patricia Hernández, 28 de febrero de 2003.
[95] Entrevista con Elena Bilbao, 11 de marzo de 2003.
[96] "Historia de una coqueta", *Nosotras*, julio 1960, p. 2.

sexual con el sexo opuesto ya que para ellas los muchachos conformaban seres "enteramente desconocidos". Una de nuestras entrevistadas afirma: "[tuve novio] para conocer al sexo opuesto", pues eran "como extraterrestres literalmente".[97] La educación sexual, que en 1933 el Estado, a través del secretario de Educación Pública, Narciso Bassols, trató de incluir en el currículum escolar, fue absolutamente reprobada por los padres de familia, ya que consideraban que ésta debía ser asunto exclusivo del ámbito familiar y por ello boicotearon su aprobación. Sin embargo, ni la familia ni la Iglesia se hicieron cargo de ella. La educación sexual para los adolescentes no existía, ya que era algo de lo que no se hablaba: tanto las chicas como los chicos desconocían del todo el funcionamiento y los cambios en su organismo, así como los del sexo opuesto. Toda esta ignorancia, aunada al temor infundido por la religión con respecto al cuerpo, daba por resultado reacciones como ésta:

> En la adolescencia, mi madre no me explicó absolutamente nada de educación sexual; a los doce años pregunté ¿cómo nacía un niño? Y mi mamá casi me estampa literalmente con un trancazo contra un espejo... Ya habían pensado que yo había hecho..., pues quién sabe qué había hecho, como no tenía hermanos... simplemente pregunté... una pregunta bobísima; tú sabes que obviamente jamás le volví a preguntar a mi mamá... Preguntabas, por ejemplo, lo de la masturbación, y no te bajaban de la peor pecadora del mundo y del universo.[98]

Sin embargo, en el imaginario juvenil existía la idea de que la madre debía enseñar a las hijas "los encantos de la vida íntima, los goces que se disfrutan entre un esposo idolatrado y la cuna de un ángel que sonríe",[99] instrucción que muy raramente se ofrecía.

La responsabilidad moral de la mujer no se limitaba al rol religioso o moral, sino que también generaba un compromiso en el ámbito de la familia, puesto que la honra del apellido quedaba en sus manos. El buen comportamiento de una joven revestía a la familia de orgullo, de abolengo, decencia de apellido que la clasificaba como parte de la "gente bien", "gente decente", lo que en ese entonces equivalía no sólo a pertenecer a las clases económicamente altas o medias, sino también a las educadas y respetables. Si la joven no cumplía con este deber familiar se veía entonces condenada a la marginación, al rechazo, a la humillación e incluso al abandono familiar. "Si alguna de mis hermanas se llegaba a embarazar

[97] Entrevista con Laura Ortiz, 28 de febrero de 2003.

[98] Entrevista con Laura Ortiz, 28 de febrero de 2003.

[99] "Historia de una coqueta", *Nosotras*, julio 1960, p. 21.

[fuera del matrimonio], entonces sí era la muerte: mi papá la mandaba al destierro absoluto para que tuviera a su hijo, pero sin que nadie se enterara, porque además era un daño para su honor y su honra y para él mismo."[100] Por ello, películas como *El derecho de nacer* tuvieron tanto éxito cinematográfico.[101] En los casos en que las mujeres tenían un hijo fuera del matrimonio resultaba muy frecuente que se olvidaran de la posibilidad de casarse y dedicaran su vida entera al cuidado del hijo. En el caso de una pregunta realizada a la consejera de la revista *Nosotras*, en un caso como éste, la respuesta fue: "Tu vida, desde hoy, no debe ser otra que encaminarla a la felicidad de tu hijo."[102] Además, un vástago "bastardo" cargaba con la vergüenza de su origen y se consideraba presa fácil para convertirse en delincuente juvenil.[103] El hijo fuera del matrimonio significaba el deshonor y la vergüenza.[104]

Las preguntas que destacan son las siguientes: ¿por qué era primordial limitar y reprimir la sexualidad femenina?, ¿cuáles fueron las razones para dicha represión?, ¿hasta qué punto lo conseguían? Lo que claramente podemos encontrar a partir de un estudio histórico son las formas, y lo que queda escondido detrás de estas maneras son las intenciones, el fondo. Sin duda, muchas respuestas se originan en la misma tradición de la Iglesia, la idea de culpa y de pecado, el pecado original que está ligado al cuerpo, y la mujer fue la responsable de que el hombre pecara. Ella lo tentó a comer del fruto prohibido, lo cual puede interpretarse como metáfora de la sexualidad. Desde entonces, ella fue la causa de las tentaciones del hombre, la culpable de su debilidad. "La mujer es un problema, uno de los grandes problemas actuales que abaten nuestras cabezas y al que todavía ni siquiera le vislumbramos la solución."[105]

El papel de la joven católica trascendía el ámbito familiar. Su comportamiento se consideraba como fermento de la sociedad mexicana, donde debía cooperar para mantener religión y costumbres: "Puesto que eres miembro de esta sociedad, puesto que eres mexicana, no tienes derecho a ver con indiferencia que tu patria, tu terruño se desmorone: que se vaya perdiendo ese conjunto de ideas, de convicciones de moral, de creencias

100 Entrevista con Laura Ortiz, 28 de febrero de 2003.

101 Estas situaciones también se reflejan en películas actuales como *Magdalene Sisters*, que narra tres casos de jóvenes católicas, en uno de los cuales una chica se embaraza sin casarse y la familia decide separarla de su hijo y darlo en adopción, para después desarraigarla de su seno y llevarla a vivir al claustro. Traducida en México como *En el nombre de Dios*, Reino Unido, 2002.

102 "Me preguntas", *Nosotras*, julio de 1960, pp. 26-28.

103 Marisole, "Sucedió que...", *Nosotras*, noviembre de 1960. p. 10.

104 "Me preguntas", *Nosotras*, noviembre de 1960, p. 13.

105 Raúl Navarrete, "Así piensan ellos", *Juventud*, núm. 373, octubre de 1965, p. 9.

religiosas que nos legaron nuestros mayores y que son el lazo de unión de todos los mexicanos."[106]

La rebeldía ante estos códigos, mitos, tradiciones o como queramos llamarle al discurso desde el cual se genera este imaginario, se hacía explícita en el comportamiento del joven católico que vivía en función de la simulación y de intentos fallidos por lograr "el placer" y "la felicidad". El joven, destinatario de este discurso, en general estaba harto de las preocupaciones maternas y de los maestros de secundaria y preparatoria. Cansado de los chantajes, del "sacrificio de su madre" para que fuera una "persona de bien", buscaba en la calle y en sus amigos lo que no podía obtener en su casa o se escapaba idealmente, a través del cine y la televisión o de algunas revistas prohibidas hacia mundos imposibles apartados de la realidad cotidiana. También se reunía con amigos para conducir el auto o jugar futbol, o buscando ligarse a las gringas que venían durante el verano o irse a Acapulco fuera de los ojos de la familia.

Si bien el noviazgo comprendía la interacción de ambos sexos, dentro del comportamiento religioso, fue en la mujer en quien recayó la responsabilidad de su buen desarrollo. El noviazgo se consideraba como "la escuela en que se aprende a amar de veras, como preparación inmediata para el matrimonio". Era una etapa de maduración que no se daba automáticamente, sino que constituía una tarea importante e imprescindible.[107] La alusión bíblica al *Génesis* de "una sola carne" implicaba la dimensión física, el instinto sexual, configuración genital, atracción corporal, etc. Sin embargo, ya que el hombre, según la misma tradición fue creado "a imagen y semejanza" de Dios, esto lo hacía asimismo un ser espiritual. "El amor humano se podrá entender sólo cuando se comprenda que es una donación de una persona en su integridad físico-espiritual a otra persona querida integralmente, precisamente en cuanto persona, y no en cuanto cuerpo solamente, o como fuente de afectos que satisfacen la necesidad de sentirse amado."[108] Los manuales también lo afirmaban: "Si te casas con ese hombre, ¿serás feliz? Ya lo creo que lo serás a pesar de sus defectos si lo amas verdaderamente y esos defectos no son un impedimento grave para tu felicidad. Sobre todo si conociéndolos trabajas ahora, en el noviazgo, por corregirlos."[109]

[106] Marilú, "Tu puedes", *Colegiala, la revista de la joven mexicana*, mayo de 1949, núm. 2, pp. 12-13.
[107] Maciel, *El noviazgo...*, s.p.i., p. 11.
[108] *Ibid.*, p. 6.
[109] Verdollin, *Manual de mujeres...*, p. 15.

El matrimonio: único fin

El noviazgo en estos años tuvo como única meta el matrimonio, y una joven sólo debía aceptar esta relación si pensaba en este fin. "El noviazgo, con toda su felicidad, sus ilusiones, es ni más ni menos que la preparación para el Matrimonio."[110] Por lo tanto, el noviazgo era parte de la preparación que los novios realizaban para recibir el sacramento del matrimonio y en vistas de ese fin último debía ser vigilado y tomado muy seriamente, tanto por los jóvenes como por sus padres y responsables espirituales. El noviazgo era una etapa de la vida que se tomaba con seriedad: "...el amor y el noviazgo no son un juego de niños... los años de juventud no están destinados a aventuras y frivolidades".[111]

En el matrimonio, séptimo de los sacramentos,[112] yacía la única forma permitida por la Iglesia para el contacto carnal entre los seres humanos y para la reproducción de la especie. Para la mujer era la única forma permitida para "acceder a su integral dignidad social y realizarse sexualmente como amante y como madre".[113]

En estos años, la Iglesia católica no sólo aceptó el matrimonio civil como una conveniencia legal, sino que lo exigió como salvaguarda de los derechos civiles de los cónyuges: "la gente busca en el matrimonio civil la protección legal que el derecho confiere a la mujer y a los hijos nacidos de este matrimonio".[114] Sin embargo, las cifras que se conocen sobre los matrimonios legítimos ya resultaban desde 1930 más de 75 de cada 100, de los cuales 28 eran únicamente matrimonios religiosos.[115] Seis décadas más tarde se puede apreciar que 65% de los matrimonios seguían siendo sancionados por las leyes de la Iglesia, aunque de éstos, sólo 4% no estaban también legalizados oficialmente.[116] En el caso de los sectores muy practicantes de la religión, el trámite civil servía a su vez para cumplir con algunos compromisos de tipo político o de trabajo, al invitar como testigos del enlace a los "amigos" de los padres. Pero lo verdaderamente importante se centraba en el vínculo religioso: "Los Rivera... se casaron por la Iglesia y por lo civil, aunque él no era creyente, pero sin ese requisito

110 "¡Yo también tuve 15 años!", *Nosotras*, agosto de 1960, p. 27.
111 "No quiero vestir santos", *Nosotras*, junio de 1960, p. 6.
112 Signos sensibles instituidos por Jesucristo para dar la gracia.
113 De Beauvoir, *El segundo sexo*, t. 2, p. 73.
114 Quilodrán Salgado, *Un siglo de matrimonio...*, p. 295.
115 Quilodrán Salgado, *Un siglo de matrimonio...*, p. 308.
116 Quilodrán Salgado, *Un siglo de matrimonio...*, p. 308.

la madre-suegra no hubiera permitido el matrimonio".[117] El matrimonio como vínculo indisoluble sólo desaparece con la muerte de alguno de los cónyuges. Por tanto, los jóvenes se casaban para "toda la vida" y la elección de la pareja debía estar suficientemente reflexionada.

El divorcio era inaceptable. Dentro de esta moral, los divorciados vivían en pecado y la salvación de su alma simplemente se veía como imposible. En este contexto, los divorciados sobrevivían repudiados en los medios más conservadores; en las escuelas confesionales, sus hijos no eran aceptados, y si el divorcio de los padres se daba cuando los jóvenes ya estaban inscritos en el colegio, resultaba común que los otros padres de familia evitaran que sus hijos hicieran amistad con ellos. En su encuesta sobre familias urbanas, Gabriel Careaga nos habla de los Taboada de la colonia Anzures de la Ciudad de México:

> Los padres han intentado el divorcio, pero por guardar las apariencias han desistido de ello una y otra vez. Todo lo hacen por sus hijos [...] Siempre hay un pretexto para no hacerlo, a pesar de que la familia está en constante conflicto: el bien de los hijos, el qué dirán, la prohibición de la Iglesia que sigue operando como anatema, ya que en los códigos de la Iglesia el divorcio es visto como la misma encarnación del mal.

No obstante, los índices de divorcio crecían año con año. El coeficiente al millar aumentó irregularmente de 13.40 en 1926 a 87.43 en 1970.[118] Con esto queda claro que el matrimonio, visto como un sacramento que debía ser considerado como una unión indisoluble, perdió con el paso de los años esta connotación y, por tanto, su preparación.

Para concluir: el noviazgo católico fue una etapa de la vida considerada fundamental para mantener la tradición, la cultura y en muchos casos la economía de las familias. La responsabilidad de su buen funcionamiento recayó en la mujer virtuosa. Fue también un instrumento que utilizó la Iglesia para mantener su control sobre este género. Sin embargo, ese mundo controlado y hasta cierto punto irreal, causó confusión en las mentes juveniles que se enfrentaron con situaciones muy distintas a las que proponían la Iglesia y sus familias y que a la larga se reflejó en grandes insatisfacciones personales.

La secularización de las costumbres que provocaron tanto el Concilio Vaticano II como el uso de la píldora anticonceptiva, fueron mermando el

117 Careaga, *Mitos y fantasías...*, p. 90.

118 González Navarro, *Población y sociedad...*, p. 102.

valor de la virginidad como elemento central de la relación previa al matrimonio. El honor ya no se mancillaba frente a embarazos no deseados, a partir de lo cual la sociedad empezó a ser más permisiva y con ello, este tipo de relación juvenil, a perder su sentido. Los comportamientos de los jóvenes frente a esta forma de noviazgo tan represiva se modificaron en pocos años, para convertirse en una relación poco codificada y limitada sólo por aquellos directamente implicados en ella.

Siglas y referencias

ACM Acción Católica Mexicana

Bibliografía

Careaga, Gabriel, *Mitos y fantasías de la clase media en México*, México, Cal y Arena, 1988.

Correa, Eduardo J., *Las almas solas*, México, Imprenta Teresita, s.f.

_____, *¡Lo que todas hacemos...!*, México, Talleres Linotipográficos Acción, 1941.

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, t. 2, Buenos Aires, Siglo XX, 1977.

De la Vassiere, *El pudor instintivo*, s.p.i.

Duby, Georges y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres. El siglo XIX*, Madrid, Taurus, 1993.

González Navarro, Moisés, *Población y sociedad en México (1900-1970)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1974.

Lennon, Frances, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*, México, Editorial Alianza, 1987.

Loaeza, Soledad. *Clases medias y política en México*, México, El Colegio de México,1988, p. 43.

Maciel, Marcial, *El noviazgo. Carta a los miembros de las secciones juveniles del Regnum Christi sobre el noviazgo* [México] s.p.i.

Morán Quiroz, Luis Rodolfo, "Roles de género: los rompimietos finiseculares", *Estudios jaliscienses*, núm. 32, México, El Colegio de Jalisco, febrero de 1998.

Othón de Mendizábal, Miguel *et al.*, *Ensayos sobre las clases sociales en México*, México, Nuestro Tiempo, 1980.

Poulantzas, Nikos, *Las Clases Sociales en el capitalismo actual*, México, Siglo XXI, 1981.

Quilodrán Salgado, Julieta, *Un siglo de matrimonio en México*, México, El Colegio de México, 2001.

Rangel Contla, José Calixto, *La pequeña burguesía en la sociedad mexicana, 1895 a 1960*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1972.
Rocha, Martha Eva, "Los comportamientos amorosos en el noviazgo, 1870-1968. Historia de un proceso secular", *Historias*, núm. 35, octubre 1995-marzo 1996.
Schilgen, Hardy, *Normas morales de educación sexual. Niñez, pubertad y juventud*, 3ª ed., Buenos Aires, Poblet, 1941.
Torres Septién, Valentina, "Lecturas para jóvenes católicas en el México preconciliar: 1930-1970", ponencia leída en el VI Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación, CD, 2003.
Verdollín, D.L.J., *Manual de mujeres. Anotaciones históricas y morales sobre su destino, sus labores, sus habilidades, sus merecimientos, sus medios de felicidad*, México, Librería de Ch. Bouret, 1881.

HEMEROGRAFÍA

Revista *Aspirante*, México, Acción Católica Mexicana (1945-1970)
Revista *Juventud*, México, Acción Católica Mexicana (1930-1970)
Revista *Colegiala*, México, Acción Católica Mexicana (1948- 1952)
Revista *Nosotras*, México, Acción Católica Mexicana (1944-1960)

Tradiciones y conflictos.
Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica
se terminó de imprimir en enero de 2007 en los talleres
de Editorial del Deporte Mexicano, S.A. de C.V.,
Van Dick 105, col. Santa María Nonoalco-Mixcoac,
01420, México, D.F. Tipografía y formación:
Logos Editores. Portada: Irma Eugenia
Alva Valencia. La edición estuvo
al cuidado de la Dirección
de Publicaciones de
El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Lo cotidiano es siempre un reflejo de la sociedad en que se vive, pero hay aspectos de la cotidianidad que, a su vez, determinan cambios sociales. El estudio de la vida cotidiana, que abarca todos los aspectos del ámbito vital, puede y debe rescatar anécdotas, identificar personajes y describir circunstancias, pero su valor depende de la interpretación que se les pueda dar como instancias representativas de un modo de vida. La imagen superficial de una vida placentera y una sociedad en armonía puede ocultar violencia interna y contradicciones que estallan en conflictos repentinos. Al conocer la manera en que nuestros antepasados vivieron y resolvieron sus problemas cotidianos, podemos adentrarnos en el sentido que dieron a sus vidas, los sentimientos que los impulsaron y la conciencia que tuvieron de sus propias identidades.

Represión, miedo y violencia, como afecto, lealtad y alegría, son expresiones de reacciones y sentimientos propios de la vida cotidiana en los que con frecuencia se enfrentan dos generaciones representantes de la modernidad y de la tradición. Adaptación y rebeldía son respuestas propiciadas por sentimientos y prejuicios que sólo se generan y se expresan dentro de un marco cultural. Esto es lo que vemos a lo largo de las páginas de este libro, en los protagonistas, acontecimientos y situaciones de distintas épocas y países de nuestro continente.

ISBN 968-12-1240-1

EL COLEGIO DE MÉXICO
EL COLEGIO MEXIQUENSE